MASTER NEGATIVE
NO. 93-81469-7

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

SCHELLWIEN, ROBERT

TITLE:

KRITIK DES MATERIALISMUS

PLACE:

BERLIN

DATE:

1858

Master Negative #

93-81469-7

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

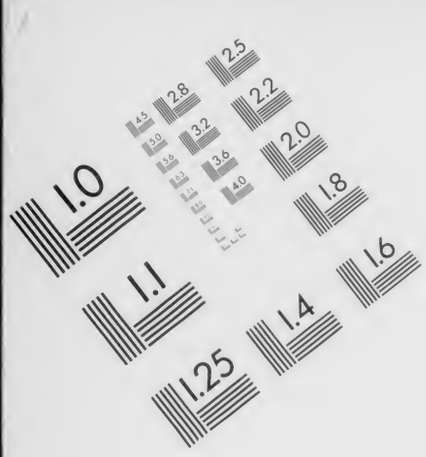
146 Schellwien, Robert. 1821-
Sch2 Kritik des materialismus.
Berlin 1858. O. 133p.

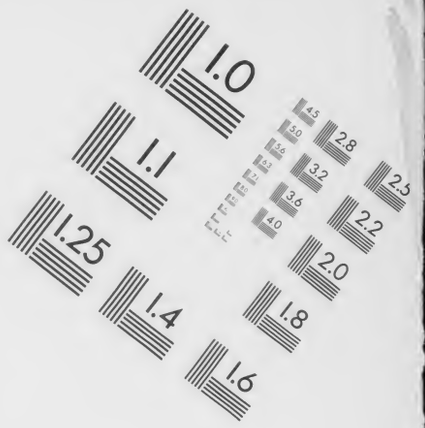
371542

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB, IIB
DATE FILMED: 6/7/93 INITIALS BE
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



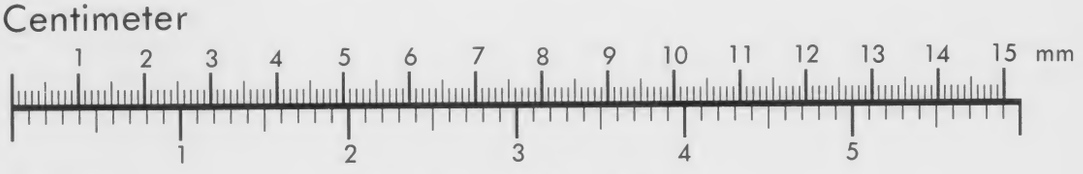


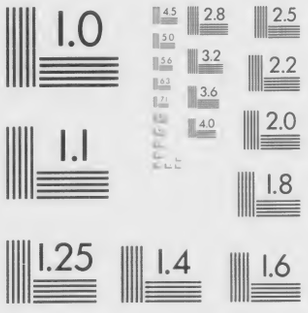
AIIM

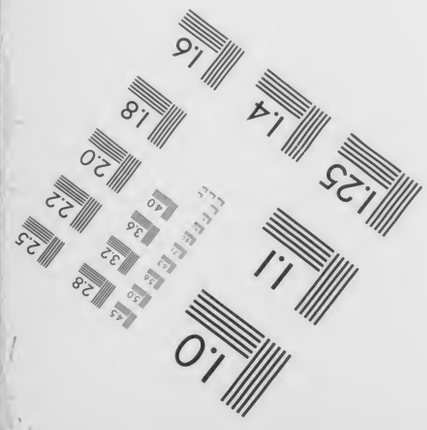
Association for Information and Image Management

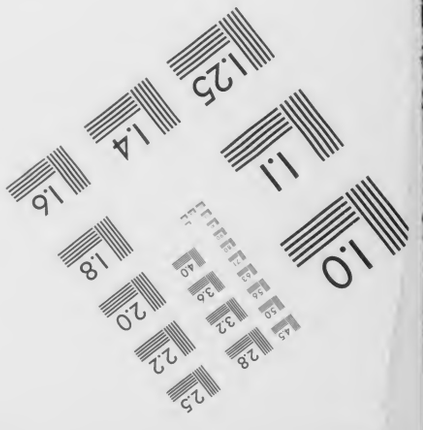
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202









MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

146 Sch2

Columbia University
in the City of New York
Library

Special Fund
1898
Given anonymously

Kritik

des

Materialismus

von

Robert Schellwien.

Berlin,
Verlag von G. W. F. Müller.
1858.

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

Motto:

Sokrates. Sieh dich aber wohl um, und habe Acht, daß uns nicht einer von den Ungeweihten zuhöre. Dies sind aber die, welche von nichts Anderem glaubend, daß es sei, als von dem, was sie recht herzhaft mit beiden Händen greifen können, das Handeln und das Werden und alles Unsichtbare garnicht mit unter dem, was ist, wollen gelten lassen.

Theaitetos. Das sind ja verstockte und widerspenstige Menschen, Sokrates, von denen du redest.

Sokrates. Jene freilich, Kind, sind sehr roh.

(Platons Theaitetos,
Uebersetzung von Schleiermacher.)

y.e.U. Feb'99

Einleitung.

Die materialistische, d. i. die allein auf die Resultate sinnlicher Wahrnehmung gegründete philosophische Weltanschauung, seit langen Jahren die stille Herzensneigung eines großen Theils der naturwissenschaftlichen Gelehrten, ist seit einiger Zeit von ihren Jüngern als die unbedingte Herrscherin im Reiche der Wissenschaft proklamirt, und, wenn auch nicht ohne vielfachen Widerspruch, doch in weiten und nicht bloß naturwissenschaftlichen Kreisen auch anerkannt worden. Die Lehre ist bekanntlich nicht neu. Sie ist namentlich schon im vorigen Jahrhundert da gewesen, und fast scheint es, als ob sie bestimmt ist, periodisch wieder zu kehren, jedesmal, wenn ein Hauptbollwerk des Wissens oder Glaubens gefallen ist. So trat sie in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts auf, nachdem der Kirchenglauben, der so lange die Gemüther ausschließlich beherrscht hatte, in seinen Grundfesten erschüttert war, und wieder ist sie jetzt nach dem Schiffbruche der speculativen Philosophie, mit der, wie sie vorzugsweise für die Philosophie galt, auch alle Philosophie überhaupt zu Grunde gegangen schien, zu Tage gekommen. Indem sie so in eine augenblicklich erledigte Stelle eingerückt ist, konnte dies ihrer Verbreitung nur günstig sein bei Allen, Gelehrten sowohl wie Laien, welche durch keinen der bisherigen Standpunkte des Wissens oder Glaubens sich befriedigt fühlten, und zwar um so mehr, als

260294

eine anscheinend große Einfachheit und Klarheit der Voraussetzungen sowohl wie der Folgerungen sie auch dem weniger vorgebildeten Verständniß empfiehlt, und durch sie in den allein auf sinnlicher Wahrnehmung beruhenden und durch die exacten Wissenschaften untrüglich festgestellten Thatsachen endlich einmal ein fester Grund gegeben zu sein scheint, auf dem sich sicher fußen lasse. Andererseits mußte sie nothwendig auf mannigfachen Widerspruch bei den festen Geistesrichtungen stoßen, die sie vorfand. Nicht nur der orthodoxe Kirchenglaube nimmt begreiflicherweise Partei gegen eine Richtung, die ihn für kindischen Aberglauben erklärt, nicht nur jede Weltanschauung, die in irgend einem der bisherigen philosophischen Systeme wurzelt, welche der Materialismus nicht einmal der Mühe werth hält, sie zu kennen, sondern auch das einfache natürliche Bewußtsein, welches sich nicht entschließen kann, im Widerspruch mit einer auf einem unbezwinglichen Gefühl beruhenden Ueberzeugung, seine innere Welt als der mechanischen äußern Einwirkung unterworfen zu betrachten. Aus dem Zusammenstoßen aller dieser Richtungen mit dem Materialismus ist eine große Zahl von Streitschriften hervorgegangen, die, so verschieden auch der Werth und Gehalt derselben an sich ist, doch allzumal demjenigen, der unbefangenen Sinnes diesem Streite folgt, dasselbe unbehagliche Gefühl erregen, daß nemlich der Streit dadurch nicht gefördert und überhaupt kein Resultat erzielt wird. Indem jeder der Streitenden von einem mehr oder weniger einseitigen und fertigen Standpunkte aus operirt, ohne irgend einen Berührungspunkt mit dem Gegner, ist es nicht anders, als ob die Streitenden sämmtlich in verschiedenen Sprachen diskurirten, von denen jeder nur die seinige versteht, und inmitten solcher babylonischen Verwirrung mag demjenigen, der frei von den Fesseln irgend einer bestimmten Lehrart die Wahrheit sucht, nicht verdacht werden, wenn er sehnsüchtig

das alte δός μοι ποῦ στῶ ausruft. Dieses nun aufzufinden oder mindestens die Richtung, in der es zu suchen, nachzuweisen, ist es, was wir in der vorliegenden Arbeit uns vorgesetzt haben, und den Weg zu diesem Ziele soll uns eine kritische Betrachtung der materialistischen Philosophie bahnen. Freilich ist dies nicht der einzige Weg zu solchem Ziele, wie dies in der Natur der wissenschaftlichen Erkenntniß überhaupt liegt. Führte der Weg zur Wahrheit in gerader Richtung von einem festen Punkte aus zum Ziele, so wäre nichts einfacher, als die wissenschaftliche Methode, und es könnte nur eine geben. Aber der forschende Sinn befindet sich gleichsam in der Peripherie eines Kreises von unbekannter Ausdehnung, und die Wahrheit liegt im Mittelpunkte. So giebt es denn der Ausgangspunkte und der Wege unzählige, und unzählige werden wirklich genommen. Vielleicht auch ist der Weg, den wir einschlagen, nicht einmal der nächste, aber wir halten ihn für denjenigen, der nicht umgangen werden kann, ohne eine der Sache nachtheilige Entfernung von dem lebendigen Wirken der Gegenwart.

Der Materialismus stellt sich dar als die nothwendige Consequenz, als das letzte Ergebniß jener glänzenden Resultate, welche die Naturwissenschaften in den letzten Jahrzehenden erreicht haben, und, umgeben von dem Glanze dieser Forschungen, der einen großen Theil der Zeitgenossen blendet, und abhält ihn scharf in's Auge zu fassen, darf er nicht ignorirt werden, um so weniger als in dem naturwissenschaftlichen Lager selbst nur selten eine dissentirende Stimme sich gegen ihn erhebt, die Heroen aber meistens ihn durch ihr Schweigen decken, schwankend wie es scheint, ob er die Wissenschaft mehr verherrliche oder mehr compromittire.

So muß die wissenschaftliche Forschung, wenn sie auf die Beachtung der Zeitgenossen sich Hoffnung machen will, den Materialismus entweder bekämpfen oder mit ihm gehen.

Der Materialismus wird in den wesentlichen Lehrsätzen von seinen Vertretern übereinstimmend vorgetragen, und wenn wir in Nachfolgendem uns vorzugsweise an die Schrift des Dr. Büchner, „Kraft und Stoff" halten, so geschieht es, um den Gang der Untersuchung nicht durch zerstreuende Bezugnahme auf verschiedene Autoren zu stören, und dann, weil gerade dieses Buch in weiten Leserkreisen bekannt ist.

Wo wir also in der Folge Sätze der materialistischen Philosophie, ohne besondere Angabe eines Autors, citiren, sind dieselben überall der eben bezeichneten Schrift von Büchner entnommen, und entweder seine eigenen, oder von ihm ausdrücklich in Bezug genommenen Aussprüche von Moleschott, Vogt, Dubois-Raymond u. s. w.

Was die Art der Untersuchung betrifft, so ist zuvörderst zu bemerken, daß wir der Empirie so vollkommen zugethan sind, als die materialistischen Philosophen es nur immer sein können. Wir halten dafür, daß das Denken durchaus nicht stattfinden kann ohne Beziehung auf ein Object, d. h. ein Gegebenes, nicht durch das Denken selbst Gesetztes.

Sodann werden wir der materialistischen Philosophie, ohne abzuweichen, auf dem Wege folgen, den sie selber geht, nemlich ausgehen von der einzigen Grundlage, die sie anerkennt, der sinnlichen Wahrnehmung, den sinnlichen Thatsachen, und keine Folgerungen ziehen, die nicht aus dieser sich ergeben. Darüber aber, daß dies in der That die Grundlage und die Methode der materialistischen Philosophie ist, darüber ist kein Zweifel.

So sagt Hr. Büchner S. XXXIV: „Die empirische Philosophie dagegen zieht jede ihrer Folgerungen nur mittelbar aus den Thatsachen selbst", und S. XLII: „Wir dagegen behaupten: So weit menschliches Denken und menschliche Kenntnisse reichen, konnte nie etwas Uebersinnliches entdeckt, erfaßt, gewußt werden, und niemals wird es geschehen können;" S. XXXV:

„Dieses Wesen des Naturalismus besteht in der Leugnung des Uebersinnlichen und Uebernatürlichen im Gebiete menschlicher Erkenntniß und menschlichen Denkens."

Hierin ist der Materialismus sogar so entschieden, daß er alle Auffassungen, die sich von dieser Grundlage entfernen, wenn nicht als Altweibergewäsch, mindestens als Phrasen, oder leere Abstractionen kennzeichnet. Wir denken in diesen Fehler nicht zu verfallen. Vielmehr soll unsere kritische Aufgabe gerade darauf gerichtet sein, zu prüfen, was aus den reinen sinnlichen Thatsachen folgt, und was nicht, und insbesondere, inwiefern die von der materialistischen Philosophie daraus gezogenen Folgerungen in der That daraus herzuleiten sind, oder nicht. Die Thatsachen selbst, sofern sie wirklich solche, nicht aber Schlußfolgerungen sind, werden wir völlig unangefochten lassen, und nicht einmal diejenigen anzweifeln, welche in den Fachwissenschaften selbst noch nicht als unumstößliche gelten.

Wir werden endlich an keiner Stelle irgend einen positiven Satz zu Hülfe rufen, mindestens nicht, ohne ihn unmittelbar aus den Thatsachen zu rechtfertigen, oder auf irgend ein System oder irgend eine Lehrart recurriren, weil wir uns dadurch nur den Vorwurf der leeren Abstraction oder Phrasenmacherei zuziehen, unsere kritische Aufgabe aber nicht fördern würden, auch nicht zum letzten Räthsel unsere Zuflucht nehmen — obwohl Hr. Büchner es schmeichelhaft findet, wenn er seine Gegner so weit zurück zu weichen genöthigt sieht — denn der weite Weg vom Materialismus bis zum letzten Räthsel ist in den engen Grenzen dieser Schrift nicht zurück zu legen.

Wir werden uns überall nur desselben Mittels bedienen, dessen auch die materialistischen Philosophen nicht entrathen können, nemlich des Denkens, und was entscheiden soll, ist — die gesunde Vernunft.

1. Kraft und Stoff.

Kraft und Stoff bedingen einander gegenseitig dergestalt, daß keines ohne das andere zu denken ist. Die Kraft ist eine bloße Eigenschaft des Stoffes, und zwar eine von ihm unzertrennliche, ihm von Ewigkeit innewohnende Eigenschaft. Die Welt oder der Stoff mit seinen Eigenschaften, die wir Kräfte nennen, ist von Ewigkeit her. Diese Eigenschaften (Kräfte) sind unveräußerlich, unübertragbar. Dem Stickstoff, Kohlenstoff, Wasserstoff und Sauerstoff, dem Schwefel und Phosphor wohnen ihre Eigenschaften (Kräfte) von Ewigkeit bei. Die Bewegung des Stoffs erfolgt nach den in ihnen selber thätigen Kräften, und die Erscheinungsweisen der Dinge sind die Producte der verschiedenen Kombinationen und stofflicher Bewegungen unter einander.

Dies sind die Fundamentalsätze der materialistischen Philosophie.

Dubois-Raymond sagt sogar: „Geht man auf den Grund, so erkennt man bald, daß es weder Kräfte noch Materie giebt. Beides sind von verschiedenen Standpunkten aus aufgenommene Abstractionen der Dinge, wie sie sind. Sie ergänzen einander und sie setzen einander voraus. Vereinzelt haben sie keinen Bestand."

Und Herr Büchner drückt dies so aus: „Keine Kraft ohne Stoff — kein Stoff ohne Kraft! Eines für sich ist so wenig denkbar, als das andere für sich; auseinander genommen zerfallen beide in leere Abstractionen."

Seltsam genug, daß das System, welches sich ausschließlich

auf sinnliche Wahrnehmung, auf sinnliche Thatsachen gründet, mit zwei leeren Abstractionen beginnt, zwei Dinge, die an sich es beide nicht giebt, zu Fundamentsteinen des Baues wählt. Hr. Büchner macht freilich von der leeren Abstraction, die er an andern so rücksichtslos verfolgt, für sich einen durchaus unverhohlenen Gebrauch, indem er z. B. (S. 3) die Electricität, ohne die Körper gedacht, an denen sie zur Erscheinung kommt, einen formlosen Begriff, eine leere Abstraction nennt, der wir nur darum einen eigenen Namen gegeben hätten, um uns besser über diesen Begriff verständigen zu können, und er scheint danach der Meinung zu sein, daß man durch formlose Begriffe und leere Abstractionen (d. h. wenn sie innerhalb des materialistischen Systems verwendet werden) die Sachen deutlicher machen könne. Indessen formlose Begriffe kann es einmal gar nicht geben, weil die Form so sehr Essentiale des Begriffs ist, daß ohne dieselbe eine Begriff nicht sein kann, und durch leere Abstractionen kann man das Verständniß einer Sache nicht fördern, sondern sie höchstens verwirrt machen.

Was sind denn das nun aber für zwei Begriffe, die beide an sich leer sind, von denen keiner für sich gedacht werden kann, die aber zusammen etwas geben, was gedacht werden kann? So lange Menschen denken, hat man einen Begriff, der nicht für sich gedacht werden kann, niemals für einen Begriff geachtet, und nimmermehr angenommen, daß aus der Verbindung von zweierlei Undenkbarem sich ein Denkbares ergeben könne. Wenn doch aber überhaupt nur eins vorhanden ist, was gedacht werden kann, warum nennt man es nicht, und unterhält uns statt dessen mit zwei leeren Begriffen, mit denen wir nichts anfangen können?

Und was sind das für zwei Dinge, die beide nichts sind, sich aber ergänzen und voraussetzen, dergestalt, daß dann etwas ist? Materie ist für sich nichts, und Kraft ist für sich nichts, aber die

Ergänzung Beider ist etwas, und zwar etwas sinnlich Wahrnehmbares, denn etwas anderes darf als „etwas" in der materialistischen Philosophie nicht vorkommen. Das sinnlich wahrnehmbare Etwas kann demnach, da es weder in der Materie, noch in der Kraft, deren jedes für sich Nichts ist, gefunden werden kann, nur in dem Verhältniß Beider zu einander liegen. Da aber das Verhältniß zweier nicht sinnlicher Dinge zu einander durchaus nicht sinnlich wahrgenommen werden kann, so würde folgen: die materialistische Philosophie hat durchaus nicht, wie sie behauptet, eine sinnliche thatsächliche Grundlage, sondern ist reine Ideologie. So ernstlich dürfen wir es indessen mit den Worten der materialistischen Philosophie nicht nehmen, da sonst der Weg, den wir mit ihr zusammen zurück zu legen uns vorgenommen haben, gar zu kurz sein, und schon an der Schwelle die Trennung erfolgen würde. Die materialistische Philosophie nimmt es auch selbst mit ihren Worten nicht so genau. Ein weiterer Satz belehrt uns des Näheren über das Verhältniß von Stoff und Kraft, und diesmal in den sehr klaren Worten: die Kraft ist eine Eigenschaft des Stoffs. Also die Kraft sinkt herab zu einem bloßen Moment des Stoffs, und es bleibt uns nunmehr blos noch der Stoff, dieser aber wird bleiben, und auch als etwas für sich Seiendes gedacht werden müssen, nicht zwar *ohne* die Kraft, denn diese gehört ja als seine unveräußerliche Eigenschaft wesentlich zu ihm, wohl aber als Träger der Kraft, denn wenn er in der That nichts wäre, so könnte er keine Eigenschaften haben, und die großen Worte, die wir vorhin gehört haben, laufen am Ende darauf hinaus, daß die Kraft den Stoff zur Voraussetzung hat, weil sie, als ein bloßes Moment desselben, nicht für sich sein kann und daß der Stoff niemals ohne die Kraft erscheint, weil dieselbe eine wesentliche Eigenschaft von ihm ist, und somit sind denn die Begriffe „Stoff und Kraft" auch

im Sinne der materialistischen Philosophie keineswegs leere Abstractionen, denn der erstere drückt ein Ding aus, das Eigenschaften hat, und der letztere die Eigenschaft eines Dinges. Der Stoff bildet also das Fundament der materialistischen Philosophie, und wir werden zunächst zu untersuchen haben, was man, von der alleinigen Grundlage sinnlicher Wahrnehmung ausgehend, sich unter diesem Begriffe denken könne, eine Aufgabe, die freilich zu allererst vielmehr der materialistischen Philosophie selbst obgelegen hätte.

Der sinnliche Eindruck beruht in einer durchaus subjektiven Empfindung, welche in den verschiedenen Sinnesnerven oder vielmehr durch dieselben entsteht, und es ergiebt sich daraus von selbst die Frage, wie ein solcher Vorgang geeignet sein kann, uns das Vorhandensein von Dingen außer uns und deren Eigenschaften zum Bewußtsein zu bringen.

Die Materialisten werden darauf erwidern, daß die Frage eine garnicht aufzuwerfende sei, indem wir bei jeder Sinnesempfindung uns gleichzeitig und unmittelbar eines zweiten, von uns selbst oder doch von dem empfindenden Organe verschiedenen Gegenstandes bewußt würden, dem wir dasjenige, was das Besondere in unserer Sinnesempfindung ausmacht, als eine ihm an sich selbst zukommende und nicht die Wirkung sondern die Ursache unserer Sinnesempfindung bildenden Eigenschaft zuschrieben und daß diese beiden Momente dergestalt in Eins zusammenfielen, daß sie durchaus nicht als getrennte betrachtet werden könnten und beide zusammen eben in ihrer ungetrennten Einheit die sinnliche Wahrnehmung darstellten.

In dieser Auffassung sind aber mehrere, sehr wesentliche Unterschiede verwischt. Zunächst sind sinnliche Empfindung und Bewußtsein schon verschiedene Lebenserregungen, der bloße Sinneseindruck aber genügt zur Erklärung weder der einen noch der andern. Empfindung und Bewußtsein sind verschieden.

Denn im Zustande der äußerlich erregten Empfindung, welche der Mensch mit dem Thiere theilt, erfährt er nur eine subjective Modification, in Folge deren er etwas Bestimmtes sieht, fühlt, hört u. s. w., im Bewußtsein aber, durch welches der Mensch sich vom Thiere unterscheidet, ist offenbar mehr, eine über die Empfindung hinausgehende Thätigkeit enthalten, denn im Bewußtsein setzt der Mensch ein außer ihm, ein an sich seiendes Ding, und stellt sich mit seiner subjectiven durch das Ding erregten Empfindung diesem Dinge als ein anderes gegenüber. Daß also im Bewußtsein ein Prozeß, eine Thätigkeit liegt, die über den Sinneseindruck hinausgeht, und durch diesen überhaupt nicht erklärt werden kann, ist ohne Zweifel. Aber auch die bloße Empfindung kann durch den Sinneseindruck nicht gedeutet werden, auch diese enthält offenbar schon eine Thätigkeit. Denn das empfindende Subject muß, wenn auch nicht bewußt, so doch thatsächlich dem von außen kommenden Eindrucke Widerstand leisten, sich gegen ihn behaupten, und nur aus diesem Widerstande kann die Empfindung und aus den Modalitäten dieses Widerstandes jede besondere Empfindung hervorgehen, weil — diesen Widerstand weggedacht — die äußere Wirkung das Subject überwältigen, und, je nachdem sie die Sphäre desselben ganz oder theilweise erfüllte, sich ganz oder theilweise an seine Stelle setzen, in demselben Maße also mit dem Subjecte selbst die Möglichkeit einer an ihm hervortretenden Empfindung vernichten würde. Aber noch mehr. Es tritt in der sinnlichen Empfindung nicht blos überhaupt eine Thätigkeit des Subjects, indem es sich gegen den äußern Eindruck behauptet, sondern eine ganz bestimmte Thätigkeit hervor, denn welchem andern Umstande, als einer solchen Thätigkeit des Subjectes sollen wir es zuschreiben, wenn wir Gegenstände außer uns sehen, fühlen u. s. w. Die vom Gegenstande ausgehend gedachte Wirkung

geht lediglich in der Richtung von außen nach innen, und bringt einen Eindruck, eine im Subjecte verharrende Modifikation desselben hervor, dasjenige aber, was den auf unsere Sehnerven hervorgebrachten Eindruck als Bild vor uns hinstellt, dasjenige, welches die Glätte, die wir durch den tastenden Finger empfinden, auf die Oberfläche des berührten Körpers verlegt, dasjenige, welches den Ton, der eine durch die in unser Ohr eindringenden Schallwellen in uns erregte Empfindung ist, uns draußen vernehmen läßt, kann nichts anderes sein, als ein von der äußern Einwirkung verschiedener, ein subjectiver Prozeß, ein innerer Impuls, der in gerade entgegengesetzter Richtung von innen nach außen wirksam ist, nicht von Aeußerem herrührt, sondern ihm Widerstand leistet.

Es ist also eine Schranke da, an der die den Sinneseindruck hervorrufende Bewegung sich bricht, eine Kraft, welche durchaus verschieden von dem Impulse, der jene von außen nach innen gehende Bewegung erzeugt, in gerade entgegengesetzter Richtung ihre Wirkung äußert, und ohne dieses zweite, von dem Sinneseindruck an sich ganz verschiedene, Moment ist die sinnliche Wahrnehmung nicht zu denken.

Die materialistischen Philosophen werden einräumen müssen, daß diese Auffassung ohne Hinzutragung irgend eines anders woher entnommenen Begriffes auf der reinen Thatsache und einer einfachen Zerlegung der sinnlichen Wahrnehmung in ihre Momente beruht.

Wenn sie dies aber thun, so verlieren sie die Basis ihrer Philosophie, welche allein in den äußerlichen Dingen und den durch dieselben hervorgerufenen Sinneseindrücken besteht, denn die äußerlichen Dinge mögen wohl die Sinneseindrücke erklären, aber nicht die sinnliche Wahrnehmung, und die sinnliche Wahrnehmung ist es doch allein, durch die wir erst von äußerlichen Dingen wissen. Es erhellt also, daß für diese Philosophen

die sinnliche Wahrnehmung nur ein nomineller Ausgangspunkt ist, in Wahrheit gehen sie von diesem Punkte nicht aus, sondern drehen sich darum im Kreise herum. Wenn man sie fragt, woher sie etwas von den äußern Dingen wissen, so sagen sie: durch die sinnliche Wahrnehmung, und wenn man sie fragt, woher die sinnliche Wahrnehmung komme; so sagen sie: durch die Einwirkung der äußern Dinge auf unsere Sinne: Und, wollte man sich dabei nicht beruhigen, so würde man, wenigstens von Hrn. Büchner, der in besonders delicaten Fällen gern auf die zukünftigen Leistungen der Wissenschaft verweist, wahrscheinlich die Antwort erhalten, daß man auch nicht verlangen müsse, alles auf einmal zu erfahren, und daß die Naturwissenschaft schon noch dahin gelangen werde, diesen Herenzirkel aufzulösen. Wir wollen indessen hierauf nicht warten, sondern ziehen es vor, den Nachweis zu führen, daß auf dem Standpunkte der unmittelbaren Wahrnehmung, der Empfindung, überhaupt von äußerlich seienden realen Dingen nicht gesprochen werden kann.

Unterwerfen wir nemlich die subjective Thätigkeit, die in dem unmittelbaren Lebensacte der Empfindung, und diejenige, die im Bewußtsein sich zeigt, einer näheren Betrachtung, so findet sich, daß beide identisch sind, nur mit dem Unterschiede, daß im Bewußtsein das Subject von dem, was in der Empfindung blos thatsächliche Bewegung ist, als seiner eigenen Thätigkeit weiß. Der Act der Empfindung ist die subjective Bewegung, in welcher das Subject auf einen ihm fremden Widerstand stößt, und mittelst der auf sich selbst gerichteten Reflexionsbewegung diese ihm widerfahrende Modification gewahr wird. Dies ist der unmittelbare, am Subjecte sich geltend machende Gegensatz von Thun und Leiden, in welchem die Empfindung allein besteht. Im Bewußtsein reproduzirt das Subject seine im Acte der Empfindung enthaltene Bewegung, aber ohne äußere Nöthigung, mit freier Selbstbestimmung.

Es setzt sich selbst vor, dasjenige, was ihm in der Empfindung durch einen äußerlichen Eindruck gegeben worden, in zweckthätiger Art, durch Selbstbeschränkung seiner an sich unendlichen Thätigkeit, hervorzubringen. So erhebt es die einfache natürliche Bewegung zur That und wird sich auf solche Weise ihrer bewußt. Denn die That ist die selbstbewußte Bewegung, sie hat alles in sich selbst, das Ziel (den Zweck) schon im Anfange (dem Motiv). Der Zweck ist das ausgeführte Motiv, und die Reflexionsbewegung, in der das Subject von dem ausgeführten Zwecke zu sich selbst, dem Motiv, zurückkehrt, und beides zusammenschließt, ist die Vollendung des Bewußtseins. So erzeugt das Subject in der freien zweckthätigen Hervorbringung des ihm äußerlich gegebenen Inhalts der Empfindung die Vorstellung, und in der Zusammenschließung dieser mit sich selbst den Begriff. Erst in dieser Thätigkeit ist das Subject für sich allein, in sich abgeschlossen, und kann sich demjenigen, wodurch es im Acte der Empfindung modifizirt wird, entgegen setzen und von ihm unterscheiden. Damit ist denn aber auch das Andere, welches das Subject empfinden macht, nicht mehr blos als diese Modifikation des Subjects, sondern an sich gesetzt, es hat die beiden Momente, die in der Empfindung nur am Subjecte und im Gegensatze sind, an sich selbst und in Einheit. Denn diese in der subjectiven That des Begriffs vollzogene Einheit, dieses blos Insichselbstsein ist es, was das Subject, und mit diesem zugleich das Object erst als für sich bestehend setzt, und beide einander gegenüber stellt. Dieser erste, lediglich aus einer subjectiven, wiewohl auf der Grundlage der Empfindung beruhenden That hervorgehende Begriff ist das Sein. Es erhellt also: eine unmittelbare Offenbarung des Gegenstandes giebt es überall nicht, alle Erfahrung wird an dem Subject und durch das Subject vermittelt. In der Empfindung aber ist das Object

blos Erscheinung, d. h. blos in seiner Beziehung zum Subject, insofern dieses dadurch modifizirt wird, es ist nichts, als diese Modification des Subjects; als seiend dagegen, als Ding an sich, wird es erst durch eine fernere subjective Vermittlung, durch die freie That, vermöge der Bildung des Begriffs, gesetzt, also keineswegs angeschaut, oder überhaupt irgendwie unmittelbar wahrgenommen, sondern blos begriffen, gedacht.

Wir haben hiemit constatiren wollen, daß das Vorgeben des Materialismus, daß uns unmittelbar durch die Sinne die Existenz äußerer Dinge offenbart werde, nicht in der Wahrheit beruhe, und wir sehen uns jetzt genöthigt, um weiter zu kommen, mit ihm eine Stufe tiefer hinabzusteigen, und uns mit den äußeren Dingen, wie sie uns durch die sinnliche Wahrnehmung, den Lebensact der unmittelbaren Empfindung, dargestellt werden, den sinnlichen Erscheinungen, als der alleinigen Wahrheitsquelle, zu begnügen. In diesen nun wollen wir nach dem Stoff suchen.

Wenn wir die Gegenstände der Sinnenwelt betrachten, so stellt sich uns eine durchgängige Verschiedenheit unter denselben dar. Es ist keiner dem andern gleich, und diese Verschiedenheit ist es allein, durch welche wir mehrere Gegenstände wahrnehmen. Sollten auch zwei Dinge unserm Auge völlig gleich erscheinen, so sind sie doch dem Orte nach von einander verschieden, sie sind räumlich nicht gleich, sondern neben einander, fiele aber in solchem Falle auch die räumliche Verschiedenheit fort, so würden wir überhaupt nicht mehr zwei Dinge wahrnehmen, sondern nur noch einen.

Suchen wir nun in dieser ausnahmslosen Verschiedenheit nach einer Einheit, so finden wir, wenn wir zunächst beim Sehen stehen bleiben, daß allen Dingen, die gesehen werden, durchaus zweierlei gemeinsam ist, Ausdehnung und Farbe. Ohne Ausdehnung und Farbe kann ein Ding nicht gesehen

werden, andererseits ist es aber die Verschiedenheit der Ausdehnung und der Farbe allein, nach der wir die gesehenen Dinge unterscheiden, und welche als die alleinigen characteristischen Kennzeichen derselben, insofern sie gesehen werden, zu betrachten sind. Will man, um in das Innere eines Dinges zu dringen, um zu sehen, was dahinter ist, ihn zerbrechen, oder zerschneiden, so wird man denn allerdings etwas sehen können, was man vorher nicht gesehen hat, aber dieses andere wird wiederum nichts sein, als Ausdehnung und Farbe. Ausdehnung und Farbe sind aber Eigenschaften, Erscheinungsweisen von Dingen, keineswegs aber Dinge an sich, also können wir auch darin den Stoff, der doch ein Ding an sich, ja vorzugsweise das Ding, welches der Grund von allem andern ist, sein soll, nicht entdecken. Ebensowenig gelingt dies durch die übrigen Sinneswahrnehmungen, die in ihrer durchgängigen Verschiedenheit keine andern Einheitspunkte darbieten, als beim Gefühl solche, wie rauh, glatt, hart, weich, beim Geruch solche, wie lieblich, widrig, stechend, matt, beim Gehör solche, wie laut, leise, hell und dumpf, also lauter Eigenschaften, Erscheinungsweisen von Dingen, die für sich allein eben so wenig, wie Ausdehnung oder Farbe, ein Ding ausmachen können.

Wir haben im Vorhergehenden die Ausdrücke „Erscheinungsweisen und Eigenschaften“ ohne Unterscheidung gebraucht. Es besteht aber zwischen ihnen ein sehr wesentlicher Unterschied. Eigentlich waren wir nur berechtigt von „Erscheinungsweisen“ zu reden. Denn wir haben es hier ja nur mit den Gegenständen der unmittelbaren Sinnlichkeit, den Erscheinungen d. h. den Dingen, wie sie in Beziehung auf das empfindende Subject sind, und lediglich eine Modifikation desselben darstellen, zu thun. Es ist also natürlich, daß wir im Einzelnen nichts anderes an ihnen entdecken können, als sie im

Ganzen sind, nemlich nichts, als Beziehungen zum Subjecte, Erscheinungsweisen. Der Standpunkt aber, auf dem wir die Erscheinungsweise Eigenschaft nennen, d. h. als den Ausdruck von etwas begreifen, was dem Dinge an sich zukommt, geht über die bloße Sinnlichkeit im Einzelnen eben so weit hinaus, als im Allgemeinen die Handlung des Bewußtseins, welche überhaupt und zuerst die Realität der Dinge setzt. Die Eigenschaft als solche erscheint nicht, sondern wird nur gedacht.

Auf diesem Wege können wir an den Stoff nicht herankommen, vielleicht gelingt es auf einem andern.

Wenn wir einen und denselben Gegenstand wiederholt und zu verschiedenen Zeiten betrachten, so wird es sein können, daß wir dabei allemal denselben Eindruck haben, und, obwohl jeder dieser Sinneseindrücke ein neuer, ein anderer ist, doch der Inhalt aller dieser Sinneseindrücke sich gleich bleibt. Hier scheint sich nun das Verhältniß zu ändern, und in dem Gegenstande, der zu verschiedenen Zeiten Sinneseindrücke von gleicher Art hervorzurufen geeignet ist, sich etwas Festes, Dauerndes zu offenbaren.

So scheint es, aber die näher prüfende Naturwissenschaft belehrt uns, daß es nicht so ist. Sie zeigt uns, daß jeder sinnliche Gegenstand in jedem Augenblicke Veränderungen erleidet, die zum Theil in so kleinen Verhältnissen vor sich gehen, daß sie der einfachen sinnlichen Wahrnehmung nicht bemerkbar sind, und erst vor der wissenschaftlichen Betrachtung und ihren Hilfsmitteln sich enthüllen. Sie zeigt uns, daß die Erscheinungen sich in beständigem Flusse befinden, und die anscheinende Fixirung einzelner Gegenstände in dieser Strömung nur auf einer Täuschung der Sinne beruht. Die sinnliche Wahrnehmung vermag uns demnach so wenig in dem zeitlichen Nacheinander, als in dem räumlichen Nebeneinander irgend etwas Festes, Einheitliches, aufzuweisen.

Vielleicht aber vermag die Wissenschaft, die die Illusion der Sinne zerstört, durch ihre Forschungen Ersatz dafür zu bieten, die Wissenschaft, welche mittelst der chemischen Analyse den Entwickelungsgang der Erscheinungen rückwärts verfolgt, und das Einfache aufsucht, was ihnen allen zum Grunde liegt.

In der That will die Wissenschaft an einer solchen Grenze — ob an einer unwiderruflichen oder nur zeitweiligen, mag dahin gestellt bleiben — angelangt sein, und nennt uns eine Zahl von Stoffen, den Kohlenstoff, den Stickstoff, den Phosphor, den Schwefel, das Gold, das Silber u. s. w. als diejenigen, die sich auf ein Einfacheres nicht mehr zurückführen ließen, als die Grundstoffe. Damit haben wir nun statt eines Einfachen ein sehr Mannigfaltiges, und dazu geht einstweilen, wie es scheint, die Richtung der Wissenschaft vielmehr auf die Entdeckung neuer Grundstoffe, als auf die Vereinfachung der vorhandenen. Vielleicht könnte die materialistische Philosophie ihre Vergötterung des Stoffes dennoch retten, indem sie zum Polytheismus sich bekehrte, und jedem der Grundstoffe einen Tempel erbaute, wenn nur diese Grundstoffe von andern Objekten der sinnlichen Wahrnehmung sich irgend wie unterschieden, wenn sie nur nicht auch der sinnlichen Wahrnehmung bloß die bekannten Erscheinungsweisen, Ausdehnung und resp. Farbe, u. s. w. zeigten, wenn sie nur nicht auch der strömenden Bewegung aller Erscheinungen und den durch dieselbe hervorgerufenen Veränderungen unterworfen wären, wenn sie mit einem Worte etwas Einheitliches hätten, was als der „Stoff" angesehen werden könnte.

Wir haben bei den Grundstoffen zugleich die zugestandene Grenze der Wissenschaft erreicht, und, wenn Lalande gesagt hat: ich habe den Himmel überall durchsucht und nirgends die Spur Gottes gefunden, — was, beiläufig gesagt, nicht zu verwundern, da der große Astronom Gott ganz an der unrichtigen Stelle ge-

sucht hat, — so dürfen wir nun mit vollem Recht sagen: wir haben das ganze Gebiet der sinnlichen Erscheinungen durchsucht, und nirgends den „Stoff" gefunden. Die materialistischen Philosophen dagegen nehmen in dieser Verlegenheit keinen Anstand, sich über die Grenzen der Wissenschaft hinweg zu setzen, und greifen zu einer zwar nicht neuen, aber dafür um so ungenügendern Erfindung, den Atomen oder Molekulen, d. h. den kleinsten nicht mehr theilbaren Stofftheilen. Seltsam, sie theilen den Stoff und haben ihn noch garnicht. Hervorgebracht aber kann er durch das Theilen nicht werden. Denn was heißt Theilen? Theilen ist eine Operation, durch welche in einer Erscheinung bestimmte Veränderungen und dadurch mehrere neue Erscheinungen bewirkt werden, die aber wiederum durchaus den allgemeinen Bedingungen sinnlicher Erscheinungen unterliegen, so daß eben deshalb der Stoff nicht daraus hervorgehen kann. Dann aber auch kann es in der sinnlichen Welt etwas Kleinstes, etwas Untheilbares nicht geben, denn es giebt nichts Sinnliches ohne Ausdehnung, wo aber Ausdehnung, also eine gewisse Größe ist, ist auch noch eine Theilung und ein Kleineres möglich. Das Atom ist daher nicht blos etwas, was bisher niemals sinnlich wahrgenommen worden, sondern ein Unding, das überhaupt nicht sinnlich wahrgenommen werden kann, welches dem Begriff sinnlicher Wahrnehmung widerstrebt. Und dieses Unding macht die Lehre, welche mit besonderer Prätension als ihren Hauptgrundsatz verkündet, daß nie etwas *Uebersinnliches* entdeckt, erfaßt, gewußt werden konnte, und daß dies nie wird geschehen können, ohne jede thatsächliche oder wissenschaftliche Rechtfertigung zum Fundament ihres Systems.

Sehr bezeichnend für diese ganze Art und Weise zu philosophiren ist das Verhalten des Herrn Dr. *Büchner* zu dem Atombegriffe. Er sagt darüber (S. 19): „Ein Atom nennen

wir einen kleinsten Stofftheil, den wir uns als nicht mehr theilbar, oder doch nicht mehr sich theilend vorstellen, und denken uns allen Stoff aus solchen Atomen zusammengesetzt und durch gegenseitige An- und Abstoßung derselben existirend und seine Eigenschaften erhaltend. Aber das Wort Atom ist nur ein Ausdruck für eine uns *nothwendige* und von uns *äußerlich* an den Stoff herangebrachte Vorstellung, eine Vorstellung, welcher wir für gewisse äußere Zwecke bedürfen. Ein wirklicher Begriff von dem Dinge, das wir Atom nennen, geht uns vollkommen ab; wir wissen nichts von seiner Größe, Form, Zusammensetzung u. s. w. Niemand hat es gesehen."

Wir bekennen, durchaus nicht zu wissen, wie wir es anfangen sollten, eine Vorstellung „äußerlich" an etwas heranzubringen, und wie es uns *nothwendig* sein möchte, so etwas Absonderliches vorzunehmen, und eben so wenig, was für *äußere Zwecke* das sein können, für welche wir einer solchen Vorstellung bedürften. Die äußeren Zwecke können hier wohl nichts anderes sein, als die Begründung und der Aufbau der materialistischen Lehren, denn zu welchen andern Zwecken sollten wohl so fabelhafte Dinge wie die Atome gebraucht werden?

Es ist doch aber ein gar zu naives Geständniß, daß, wenn man garnicht mehr weiter aus noch ein weiß, man ohne Weiteres zu einem Dinge greift, das weder sinnlich wahrgenommen, noch überhaupt nur irgendwie gedacht werden kann.

Denn Herr *Büchner* fügt noch ausdrücklich hinzu: „Und die speculativen Philosophen leugnen die Existenz der Atome, weil sie nicht zugeben, daß ein Ding existiren kann, das man sich nicht weiter als theilbar vorstellen könne. Somit führen uns weder Beobachtung noch Nachdenken in der Betrachtung des Stoffes im Kleinsten an einen Punkt, an dem angelangt wir Halt machen könnten, und es fehlt uns alle Aussicht, daß dies jemals geschehen werde."

Man sollte nun glauben, daß Hr. B., nachdem er solchergestalt die Atome vollständig in das Reich der Mythologie verwiesen, von denselben keinen Gebrauch machen werde. Statt dessen bedient er sich ihrer aber ganz ungeniert, gerade so, als ob sie eine völlig ausgemachte Sache wären; er spricht S. 2 von den Molekularkräften der Cohäsion und der Affinität, er bezeichnet S. 3 die Molekule des Eisens als dasjenige, woran die magnetischen Kräfte haften, er nennt S. 11 die Atome unveränderlich, unzerstörbar, und die Verschiedenartigkeit ihres Zusammentritts ist ihm die Ursache, aus welcher die unzählig verschiedenen Gestalten des Stoffes entstehen und unsern Sinnen sich darstellen, ja er sieht die Atome sogar in ewigem, unaufhaltsamem Wechsel und Fluß dahineilen und belehrt uns, daß die Menge der Atome eines einfachen Grundstoffes im großen Ganzen unveränderlich dieselbe bleibt.

Wenn man in solchen Widersprüchen und Unklarheiten sich bewegt, sollte man bescheidener sein, als dies bei den materialistischen Philosophen anzutreffen ist, und, wer an die Atome glaubt — denn Atome kann man nur glauben, da sie weder sinnlich wahrzunehmen sind, noch von der Wissenschaft nachgewiesen werden, oder jemals nachgewiesen werden können — der sollte Anstand nehmen, diejenigen, welche sich zu einer „Gottes-Idee" bekennen, als eine Art weißer Kaffern zu betrachten.

Das Resultat unserer bisherigen Untersuchung ist, daß die sinnliche Wahrnehmung uns nichts zeigt, was wir Stoff nennen können, und daß daher die materialistischen Philosophen, welche allein von der sinnlichen Wahrnehmung ausgehen, kein Recht haben, diesen Begriff zu gebrauchen. Es bleibt uns nur das sinnlich Wahrnehmbare. Dies aber zeigt uns im Besondern eine unüberwindliche Verschiedenheit aller einzelnen Erscheinungen und im Allgemeinen nur eine überall durchgreifende Einheit: räumliche und zeitliche Ausdehnung, welche

jedoch in solcher Einheit nur im Begriffe, nicht aber in den Erscheinungen selbst ist.

Fragen wir nun, was gemeinhin und auch wohl von den materialistischen Philosophen unter „Stoff" gedacht wird, so werden wir kaum etwas anderes darunter verstehen können, als die Einheit, unter der wir im Denken alle sinnlichen Erscheinungen zusammenfassen, die Einheit, die wir als den dauernden Grund aller dieser Erscheinungen betrachten. Dann aber erhellt auch zugleich, daß dieser Begriff nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung hervorgegangen sein kann, weil er in geradem Gegensatze zu derselben steht. Das Wesen des sinnlich Wahrnehmbaren ist, wie wir gesehen haben, die Verschiedenheit, und zwar dergestalt, daß auf der Verschiedenheit desselben die Möglichkeit sinnlicher Wahrnehmung überhaupt beruht, es ist also unmöglich, von ihm aus zur Einheit zu gelangen. Haben wir nun dennoch diese Einheit in dem Begriffe „Stoff", so muß sie aus einer andern Quelle stammen, als aus dem sinnlich Wahrgenommenen, und die Frage, was der Begriff „Stoff" eigentlich bedeute und inwiefern er in unserm Denken eine berechtigte Stelle habe, ist nicht zu beantworten, so lange wir die Quelle nicht kennen, aus welcher er stammt, und nicht wissen inwiefern diese Quelle eine Wahrheitsquelle ist.

Wir gehen über zur Betrachtung der „Kraft".

Die Kraft, sagt der Materialismus, ist eine Eigenschaft des Stoffes, oder auch: die Kräfte sind Eigenschaften der Stoffe, wobei dahin gestellt bleibt, ob die Kraft als etwas Einheitliches zu denken sei oder nicht; und weiter: Die Kraft ist eine unzertrennliche, dem Stoff von Ewigkeit innewohnende Eigenschaft desselben.

Im Grunde ist hier von der Sache nicht weiter zu reden, nachdem sich für uns herausgestellt hat, daß der Begriff „Stoff"

ganz außerhalb des Bereiches der materialistischen Philosophie fällt. Kann die materialistische Philosophie den „Stoff" nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung nachweisen, so darf sie auch von Eigenschaften des Stoffes nicht sprechen.

Ja sie darf überhaupt, da sie blos sinnliche Erscheinungen kennt und nichts Uebersinnliches statuirt, von Eigenschaften nicht sprechen, sondern nur von Erscheinungsweisen, denn die Eigenschaften erscheinen nicht, sondern werden nur gedacht. Wenn aber die materialistische Philosophie Kräfte annimmt, so geräth sie in offenbaren Widerspruch mit sich selbst, denn von den Kräften muß sie selber zugeben, daß sie übersinnlich sind und nur in den Wirkungen erscheinen. So sagt denn auch Herr Büchner S. 4:

„Von je konnte uns nichts anderes über die Existenz einer Kraft Aufschluß geben, als die Veränderungen, die wir an der Materie sinnlich wahrnehmen, und die wir, indem wir sie nach ihren Aehnlichkeiten unter bestimmten Namen subsumirten, mit dem Wort „Kräfte" bezeichneten."

In letzterer Beziehung jedoch wird Hr. B. wohl irren, denn das ist vor ihm wohl schwerlich jemandem eingefallen, die Veränderungen, die in der Erscheinung sinnlich wahrgenommen werden, Kräfte zu nennen, sondern ohne alle Meinungsverschiedenheit hat man blos die Ursachen solcher Veränderungen Kräfte genannt.

Die Kraft also ist lediglich etwas Gedachtes, die Erscheinungen zeigen bloß Wirkungen. Natürlich, denn die Erscheinungen selbst sind ja nichts, als Wirkungen, die Wirkungen, welche die realen, aber bloß gedachten und niemals unmittelbar erscheinenden Dinge auf das empfindende Subject hervorbringen. Die Veränderungen, die in den sinnlichen Erscheinungen hervortreten, sind immer andere, immer neue Wirkungen, von denen wir auf entsprechende Ursachen schließen.

Der Uebergang von der Ursache zur Wirkung aber, das Werden, und dasjenige, was sich als kräftig bethätigt und die Wirkung hervorbringt, tritt überall nicht in die Erscheinung. Es sind jetzt Wasserstoff und Sauerstoff in der Erscheinung, sie verbinden sich und es entsteht Wasser, d. h. zwei Erscheinungen, die vorhanden waren, sind verschwunden, und eine neue ist an die Stelle getreten. Wir schließen auf eine Kraft, die diese Veränderung hervorgebracht hat, aber es ist höchst seltsam, diese Kraft dem Wasserstoff, oder dem Sauerstoff, oder beiden zuzuschreiben, denn diese beiden haben sich in diesem Vorgange selbst ja blos als solche gezeigt, die nicht eine Veränderung hervorgebracht, sondern sie erfahren haben, denn sie sind verschwunden, sie haben sich nicht thätig bewiesen, sondern einer Thätigkeit unterliegend. Wie kommen wir denn aber nun überhaupt dazu, Kräfte und Dinge, welche Kraft äußern, anzunehmen, wenn die sinnliche Erscheinung nichts der Art aufweist? Ganz auf dieselbe Weise, wie wir dazu gelangen, reale Dinge außer uns zu setzen. Das Subject wird sich seiner selbst durch die freie selbstbestimmte Thätigkeit, in der es nur bei sich ist, und nichts Fremdes an sich hat, bewußt. So setzt es sich für sich, und damit zugleich den äußern Gegenstand, der dadurch, daß es sich von ihm loftgelöst hat, zugleich mit selbstständig geworden ist. Nun aber erkennt das Subject sich bloß vermittelst seiner Thätigkeit, mithin auch bloß als ein Thätiges. Es ist nichts weiter, als das nach einer bestimmten Regel Thätige. Ferner setzt es ein äußeres Ding nur deßhalb, weil es seine Thätigkeit durch eine entgegengesetzte beschränkt, bestimmt findet, mithin ist ihm dieses äußere Ding ein ihm selber Identisches, ein Subject, ein an und für sich Thätiges, und darum allein ist es, weshalb die realen Dinge als kraftäußernde betrachtet werden, und wir die Wirksamkeit von

Kräften außer uns annehmen. Weshalb wir aber außer uns verschiedene Kräfte annehmen, und wie wir diese Kräfte von der subjectiven, die sich im Vorstellen und Empfinden entfaltet, unterscheiden, erhellt auf folgende Art. Das Subject setzt die äußere Kraft der subjectiven nicht bloß identisch, sondern unterscheidet sie zugleich von ihr. Die subjective nämlich enthält allemal einen Gegensatz, im Acte der Empfindung in der Art, daß sie unmittelbar durch die äußere Kraftwirkung bestimmt, beschränkt wird, in der Vorstellung so, daß sie sich selbst beschränkt, indem sie das Entgegengesetzte, den Inhalt ihres Leidens, wie es bei der Empfindung unmittelbar stattfindet, zum Gegenstande ihrer Thätigkeit macht. Dieser Gegensatz nun wird im Denken, im Begriffe, der die Einheit der beiden Momente des Gegensatzes bildet, aufgehoben, und diese Begriffseinheit hat ihren realen Gegenstand in der äußern Kraftwirkung, denn diese erfährt kein Leiden, ihr kommt an sich nicht nur das Allgemeine zu, worin sie der subjectiven Thätigkeit identisch ist, sondern auch das Besondere, in welchem sie auf das Subject modificirend einwirkt, sie ist an sich die Einheit des Allgemeinen und des Besonderen, d. h. bestimmte Kraft von besonderm Inhalt, von spezieller Wirkung. Die subjective Thätigkeit ist die allgemeine, welche bloß die Regel aller Kraftäußerung enthält und das Besondere nur in der Form des Gegensatzes von draußen empfängt, die reale dagegen ist die an sich bestimmte, welche in dem Besonderen nur ihren eigenen Inhalt, nur sich selbst entwickelt. Daher, von der Verschiedenheit der Erscheinungsweisen, als Wirkungen, auf die Verschiedenheit der Ursachen schließend, nehmen wir außer uns verschiedene Kräfte an. Wirkung — im Unterschiede von Ursache gedacht — ist aber das reale Ding nur in Beziehung auf das Subject, nicht an sich. An sich ist es in der Ursache und der Wirkung ein und dasselbe. Die Wirkung ist nur die

entfaltete Ursache, die Kraft nichts anderes, als Selbstbethätigung. Die Kraft bringt niemals etwas von dem kraftäußernden Subjecte Verschiedenes, eine separate Wirkung, hervor, sondern nur dieses Subject selber, den entfalteten Ausdruck seines Wesens, sie ist das ihm Immanente, sein in sich selbst bewegendes Leben. Nun erhellt, daß, wenn der Materialismus vom Stoffe spricht, dabei nichts anderes zu denken ist, als der Begriff des Subjectes (oder der Substanz oder des Dinges an sich, welches Alles nur gleichbedeutende Ausdrücke sind) und daß, wenn er die Kraft eine Eigenschaft des Stoffes nennt, damit bloß etwas Tautologisches gesagt ist. Denn Eigenschaft, d. h. das einem Dinge an sich seiner Natur nach Zukommende, kann nur als spezifische Kraft gedacht werden, das Ding an sich ist seinem Wesen nach bloß ein kraftäußerndes, die Erscheinungsweisen aber sind keine Eigenschaften, sondern nur die Merkmale von solchen.

Wie willkürlich und oberflächlich die materialistische Philosophie den Begriff „Kraft" behandelt, wird recht ersichtlich aus dem Ausspruche von Vogt: „Es ist nie jemandem eingefallen zu behaupten, daß die Absonderungsfähigkeit getrennt von der Drüse, die Zusammenziehungsfähigkeit getrennt von der Muskelfaser existiren könne. Die Absurdität einer solchen Idee ist so auffallend, daß man nicht einmal den Muth hatte, bei den genannten Organen an dieselbe zu denken."

Sehr richtig, aber es ist eine eben so große Absurdität, die Drüse als ein Absonderndes, und die Muskelfaser als ein sich Zusammenziehendes für sich zu denken, ohne Rücksicht auf den Organismus, in dem allein sich diese Erscheinungen der Absonderung und der Zusammenziehung darbieten, und zwar allein unter dem Einfluß der dem Organismus eigenthümlichen Bewegungsprozesse, denen gegenüber die Drüse und Muskelfaser sich durchaus passiv verhalten. Wenn man

die Absonderungsfähigkeit der Drüse sich als eine Kraft derselben denkt, so ist das gerade so, als wenn man es als eine Kraft des Siebes betrachten wollte, das Wasser hindurch zu lassen, das hindurch gegossen wird. Und wenn man die Zusammenziehungsfähigkeit der Muskelfaser, die doch lediglich zusammengezogen wird, eine Kraft der Muskelfaser nennt, so ist das nicht sinnreicher, als wenn man von einer Kraft spräche, Schläge zu bekommen.

Im Ganzen also stellt sich heraus, daß die Begriffe „Stoff und Kraft" durchaus metaphysischen Ursprunges, daß sie aus der sinnlichen Erscheinung, als solcher, nicht herzuleiten, und auf dem Gebiete des Materialismus nichts sind, als unaufgelöste Widersprüche, welche den Verstand verwirren und durchaus falsche Vorstellungen erzeugen. Sie beruhen auf dem dialektischen Scheine, welchem der Materialismus überhaupt sein Dasein verdankt, auf der Auffassung nämlich, welcher die Erscheinungen mit Dingen an sich verwechselt.

Die Ewigkeit und der Kreislauf des Stoffes.

Der Materialismus lehrt: Der Stoff ist unsterblich, unvernichtbar, kein Stäubchen im Weltall, noch so klein oder so groß, kann verloren gehen, keines hinzukommen, die ununterbrochene Verwandlung der Dinge, welche wir täglich vor sich gehen sehen, das Entstehen oder Vergehen organischer oder unorganischer Formen und Bildungen, beruhen nicht auf einem Entstehen oder Vergehen vorher nicht dagewesenen Stoffes, sondern diese Verwandlung besteht in nichts Anderem als in der beständigen unausgesetzten Metamorphosirung derselben Grundstoffe, deren Menge und Qualität stets dieselbe und für alle Zeiten unabänderliche bleibt. Mit Hülfe der Wage ist man dem Stoffe auf seinen vielfachen und verwickelten Wegen gefolgt, und hat ihn überall in derselben Menge aus irgend einer Verbindung wieder austreten sehen, in der man ihn eintreten sah.

Das Holz wird verbrannt, aber die aufgefangenen und gewogenen Producte der Verbrennung enthalten wieder alle diejenigen Bestandtheile, aus welchen das Holz vordem bestanden hat, wenn auch in anderer Form und Zusammensetzung.

„Der Kohlenstoff, der in dem Holze war, sagt Vogt, ist unvergänglich, er ist ewig, und ebenso unzerstörbar, als der Wasserstoff und Sauerstoff, mit welchem er verbunden in dem Holze bestand. Diese Verbindung und die Form, in welcher sie auftrat, ist zerstörbar, die Materie hingegen niemals."

„Der Kohlenstoff, welcher uns im Spathkrystall in der Holzfaser oder dem Muskel, entgegentritt, kann nach der Zer-

störung jener Körper in anderer Gruppirung eine verschiedene Gestalt annehmen, aber als Grundstoff kann er niemals geändert, niemals vernichtet werden." (Czolbe.)

Der Mensch athmet mit jedem Hauche seines Mundes einen Theil der Speisen aus, die er genießt, des Wassers, das er trinkt. Er verwandelt sich so rasch, daß anzunehmen ist, daß er in einem Zeitraum von vier Wochen stofflich ein ganz neues Wesen ist. „Die Atome wechseln, nur die Art ihrer Zusammensetzung bleibt dieselbe. Diese Atome selbst aber sind an sich unveränderlich, unzerstörbar; heute in dieser, morgen in jener Verbindung bilden sie durch die Verschiedenheit ihres Zusammentritts die unzählig verschiedenen Gestalten, in denen der Stoff unsern Sinnen sich darstellt, in einem ewigen unaufhaltsamen Wechsel und Fluß dahineilend.

„Dabei bleibt die Menge der Atome eines einfachen Grundstoffes im großen Ganzen unveränderlich dieselbe, kein einziges Stofftheilchen kann sich neu bilden, keines, das einmal vorhanden, aus dem Dasein verschwinden."

„Auflösung und Zeugung, Zerfall und Neugestaltung reichen sich aller Orten, ewig die Hand, im ewigen und unaufhaltsamen Kreislauf der kleinsten Stofftheilchen, im unaufhörlichen Stoffwechsel."

Ueber diesen Kreislauf und Wechsel des Stoffs, sagt Moleschott, der sogar von einer „Weltanschauung" des Stoffwechsels spricht: „derselbe Kohlenstoff und Stickstoff, welche die Pflanzen der Kohlensäure, der Dammsäure, und dem Ammoniak entnehmen, sind nach einander Gras, Klee und Weizen, Thier und Mensch, um zuletzt wieder zu zerfallen in Kohlensäure und Wasser, in Dammsäure und Ammoniak. Hierin liegt das natürliche Wunder des Kreislaufs. Mir scheint es platt, um nicht zu sagen, fade, wenn man es wunderbar findet, daß der Kohlenstoff unsers Herzens, der Stickstoff unsers Hirns früher

vielleicht einem Aegypter oder Neger angehörte. Diese Seelenwanderung wäre die erste Folgerung aus dem Kreislauf des Stoffes. Das Wunder liegt in der Ewigkeit des Stoffs durch den Wechsel der Form, in dem Wechsel der Stoffs von Form zu Form, in dem Stoffwechsel als Urgrund des irdischen Lebens. Alle Mühe des Menschen bewegt sich auf Bahnen, die in jenem Kreislauf einmünden wie Strahlen. Das Steigen ist näher und ferner dem Mittelpunkte, je nach dem Grade des Bewußtseins. Je näher wir dem Mittelpunkte stehen, je klarer wir bewußt sind, daß wir durch die richtige Paarung von Kohlensäure, Ammoniak und Salzen, von Dammsäure und Wasser an der höchsten Entwicklung der Menschheit arbeiten, desto mehr wird auch das Ringen und Schaffen veredelt, mit dem wir das Rollen der Elemente auf dem kürzesten Wege innerhalb des Kreislaufs zu bannen suchen. Denn das ist die erhabene Schöpfung, von der wir täglich Zeuge sind, die nichts veralten und nichts vermodern läßt, daß Luft und Pflanzen, Thiere, Menschen, sich überall die Hände reichen, sich immerwährend reinigen, verjüngen, entwickeln, veredeln, daß jedes Einzelwesen nur der Gattung zum Opfer fällt, daß der Tod nichts ist als die Unsterblichkeit des Kreislaufs." —

„Der Stoff ist ewig, es wechseln nur seine Formen." (Roßmäßler.)

Wenn wir diesen Darlegungen mit einiger Aufmerksamkeit folgen, so springt sofort in einer Beziehung eine auffallende Unklarheit in die Augen, nemlich in der Bezeichnung desjenigen, was das Subject, der Träger des Ewigen und Unveränderlichen sein soll, denn bald ist es der Stoff, bald die Atome, und bald endlich die Grundstoffe.

Die Atome sind nichts, als eine unhaltbare Hypothese, und wegen eines unheilbaren innern Widerspruchs weder in der sinnlichen Welt noch im Gedanken irgend von Bestand.

Man wird dagegen mit einigem Anstande nicht einmal einwenden können, daß eine ganze Reihe chemischer und physikalischer Vorgänge durch nichts anders als diese Hypothese zu erklären wäre. Denn einmal erklärt sie nichts, sondern es wird nur damit statt eines Unerklärlichen ein Anderes gesetzt und dann wäre es unbedenklich besser, sowohl im Interesse der Wissenschaft, als derer, die sie treiben, die Unkenntniß des Grundes der gedachten chemischen und physikalischen Vorgänge einfach einzugestehen, als den Atombegriff zum asylum ignorantiae zu wählen. Denn dieser Atombegriff, der aller sinnlichen Erfahrung geradezu widerspricht, ist so wenig der exacten Naturforschung würdig, als brauchbar für die materialistische Philosophie. Es ist mindestens nicht ersichtlich, wie diejenigen, welche auf solche Weise die Lücken ihres Wissens ausfüllen, sich berechtigt halten können, die Verfechter der „Lebenskraft" deshalb anzugreifen, weil sie es ebenso machen. Auf diesen, sonst hier weiter nicht interessirenden Streit über die Lebenskraft mag uns gestattet sein, mit einigen Worten einzugehen, weil wir dadurch Gelegenheit gewinnen werden, eine besondere charakteristische Anwendung des Atombegriffes zu betrachten.

Unter Lebenskraft versteht man eine besondere, von den in der anorganischen Natur wirkend gedachten Kräften verschiedene Kraft, welche man als die Ursache und Bildnerin der dem lebenden Organismus eigenthümlichen sinnlichen Erscheinungen betrachtet. Allerdings ist damit über die Ursache dieser Erscheinungen im Grunde nichts gesagt, man hat einfach dem, was man nicht kennt, einen Namen gegeben, und, genau genommen, nur etwas Negatives behauptet, daß nemlich die in der unorganischen Natur wirkenden Kräfte nicht als die Ursache der organischen Erscheinungen zu betrachten wären. Soweit nur diese Negative behauptet wird, kann dies auch füglich ohne weitere Begründung und ohne Beweis geschehen, die

Gegner machen sich aber einer viel schlimmern wissenschaftlichen Sünde schuldig, wenn sie ihrerseits positiv behaupten, daß allerdings die in der anorganischen Natur wirkenden Kräfte als die alleinige Ursache auch der spezifisch organischen Erscheinungen anzunehmen wären, ohne diese Behauptung beweisen zu können. Daß sie es nicht können, ist aber außer allem Zweifel, und es kann uns gar nichts helfen, wenn Herr Büchner, S. 226 und 227, uns auch noch so kräftig Trost zuspricht, und noch so eindringlich versichert, daß die Wissenschaft der eingegangenen Verbindlichkeit nachkommen werde. Derartige Anweisungen auf die Zukunft mit unbestimmter Verfallzeit sind von jeher im wissenschaftlichen Verkehr wegen mangelnder Deckung mit Recht nicht honorirt worden. Schulden dürfen in der Wissenschaft nicht gemacht werden, und was man heute noch nicht beweisen kann, muß man heute auch noch nicht behaupten. Solche verfrühte Behauptungen haben außerdem nicht nur keinerlei Nutzen, sondern sie schaden, weil sie befangen machen, und der Forschung ohne hinlängliche Motive eine einseitige Richtung vorzeichnen, die in die Irre führen kann. Ihren Hauptangriff gegen die Lebenskraft nehmen die materialistischen Philosophen aber aus der Behauptung, daß die Kraft eine an den Stoff gebundene Eigenschaft des Stoffes sei, daß sie daher nur als von denselben, ebenso in der anorganischen wie der organischen Natur vorkommenden Grundstoffen, oder (wie es gelegentlich auch heißt) deren Atomen ausgehend zu denken, und mithin, sich eine von diesen Kräften verschiedene, besondere Lebenskraft vorzustellen, eine Verkehrtheit sei. Es ist indessen im Gegentheil gerade eine Verkehrtheit, sich die Kraft als die Eigenschaft irgend einer sinnlichen Erscheinung zu denken. Dies alles erwogen, hätte es am Ende noch keine so große Eile damit gehabt, daß Herr Büchner der Welt verkündete, „daß der Begriff der „Lebenskraft" jetzt nur noch an den Grenzen

der exacten Naturforschung wie ein körperloser Schatten umgeht, und sich in den Köpfen derjenigen breit macht, die hinter der Wissenschaft zurück sind." Und wenn Vogt sagt: „Die Berufung auf die Lebenskraft ist nur eine Umschreibung der Unwissenheit. Sie gehört zu der Zahl jener Hinterthüren, deren man so manche in den Wissenschaften besitzt, und die stets der Zufluchtsort müßiger Geister sein werden, welche sich die Mühe nicht nehmen mögen, etwas ihnen Unbegreifliches zu erforschen, sondern sich begnügen, das scheinbare Wunder anzunehmen," so ist dabei nur vergessen worden, daß alles das ganz genau auf die Atome paßt, die, wie sie den materialistischen Philosophen überall in der Noth als höchst bequeme und stets passende Lückenbüßer dienen müssen, denn auch hauptsächlich gegen die Lebenskraft in den Kampf geführt werden. Denn, wenn wir fragen, wie es denn nun komme, daß die Kräfte des Stickstoffs, des Sauerstoffs, des Kohlenstoffs ꝛc. innerhalb der Organismen die denselben eigenthümlichen Bildungen hervorriefen, während sie dies in der anorganischen Natur nicht thun, so wird uns gesagt, daß dies eine Wirkung der Molekularkräfte sei, daß eine strenge Trennung, welche man zwischen Organisch und Anorganisch vornehmen wollte, nur eine gewaltsame sein könne, daß nur ein Unterschied zwischen ihnen bestehe in Bezug auf äußere Form und Gruppirung der stofflichen Atome, nicht aber dem Wesen nach. Man umschreibt also seine Unwissenheit ebenfalls und zieht sich auf eine jener Hinterthüren zurück, deren man in der Wissenschaft so manche besitzt, auf die Hinterthüre „Atom," die vor der Hinterthüre „Lebenskraft" gewiß nichts voraus hat, denn, wenn mit der Lebenskraft nichts gesagt ist, so ist mit dem Atome etwas in sich Widersprechendes, etwas ganz Undenkbares gesagt.

Für Herrn B. freilich ist diese Atomangelegenheit etwas so ausgemachtes, daß nach ihm (Seite 221) „die tägliche Erfahrung gelehrt hat, daß alle Organismen aus denselben Atomen bestehen, wie die anorganische Welt, nur in andern Gruppirungen, wobei offenbar ganz einfach die Atome den Grundstoffen untergeschoben werden. Man sieht, es giebt in der Wissenschaft noch andere Mittel als Hinterthüren, um die Unwissenheit zu verbergen. Wer könnte der Dreistigkeit, mit der hier Dinge, von denen kein Mensch etwas weiß, noch wissen kann, die Atome und ihre Gruppirungen, für Objecte der täglichen Erfahrung ausgegeben werden, sein Erstaunen versagen.

Doch genug von der Lebenskraft, deren Vertheidigung wir nicht zu führen haben und die für die vorliegende Untersuchung durchaus einflußlos ist, so viel ist gewiß außer Zweifel, daß wir uns die Atome nicht als das Ewige octroyiren lassen dürfen. Ebenso wenig dürfen die Materialisten den „Stoff" als das Ewige bezeichnen, denn der Stoff ist ein metaphysischer Begriff, der aus der sinnlichen Erfahrung nicht abgeleitet werden kann. Es bleiben uns daher nur noch die Grundstoffe, die in der That Objecte der sinnlichen Erfahrung sind, und die Frage wird sein, in wiefern diese als das Unvergängliche im Stoffwechsel zu betrachten sind.

Hier ist nun zunächst wieder festzuhalten, daß für die sinnliche Wahrnehmung ein Grundstoff ebenso, wie jedes andere sinnliche wahrnehmbare Ding, durchaus nur der Complex seiner Erscheinungsweisen ist, und weder mehr noch weniger. Hierüber herrscht bei den materialistischen Philosophen keine Klarheit. Man erkennt dies deutlich, wenn Vogt sagt:

„Der Kohlenstoff, der in dem (verbrannten) Holze war, ist unvergänglich, er ist ewig und ebenso unzerstörbar, als der Wasserstoff und Sauerstoff, mit welchem er verbunden in dem Holze bestand. Diese Verbindung und die Form, in welcher sie auftrat, ist zerstörbar, die Materie hingegen niemals."

Vogt unterscheidet also an den Grundstoffen die Form und die Materie. Die Form ist zerstörbar, die Materie nicht.

Genau den Wortlaut betrachtet, kann es scheinen, als spricht er nur von der Form der Grundstoffe, wie sie in den zusammengesetzten Körpern erscheinen, nicht von der Form der Grundstoffe in ihrer einfachen Gestalt. Das kann indessen die Meinung nicht sein, denn es ist außer allem Zweifel, daß auch die Form der einfachen Grundstoffe, als solcher, sich in dem Wechsel der Erscheinungen nicht behauptet. Wenn Wasserstoff und Sauerstoff in ihrer Verbindung Wasser bilden, so verlieren sie neben allen ihren übrigen Eigenschaften auch ihre gasartige Form. Das ist eben das Wesen der chemischen Verbindung, daß eine ganz neue Erscheinung daraus hervorgeht, welche neue Erscheinungsweisen darbietet und in demselben Maaße, als sie dies thut, das Aufhören derjenigen, welche bis dahin wahrgenommen wurden, bedingt.

Also die Form der Grundstoffe ist ebenso wie ihre übrigen Erscheinungsweisen zerstörbar, nicht zwar durch Lösung, wenigstens nicht so viel wir bis jetzt wissen — aber gewiß durch Verbindung mit andern Stoffen. Was ist denn nun aber daran unvergänglich? Die Grundstoffe sind ja für die sinnliche Wahrnehmung nichts weiter als der Complex ihrer Erscheinungsweisen, zu denen auch die Form gehört; wenn nun diese sämmtlich verschwinden, wie kann der Grundstoff dann noch als vorhanden gedacht werden, was kann alsdann noch von ihm übrig bleiben? Vogt sagt, die Materie. Nothwendig muß er sich nun unter Materie etwas Uebersinnliches denken, denn dasjenige, was sinnlich wahrnehmbar war, ist ohne irgend einen Rest verschwunden. Er muß nothwendig annehmen, daß das Wesen der sinnlichen Erscheinung keineswegs in demjenigen besteht, was sinnlich wahrgenommen wird — denn dieses sind ohne allen Zweifel bloß die Erscheinungsweisen der

Dinge, — sondern in einem übersinnlichen Substrat, welches als der eigentliche Träger der sinnlichen Erscheinung, als ihr unvergängliches Wesen gedacht wird, denn wie könnte er sonst meinen, daß der Sauerstoff in dem Wasser, in der Kohlensäure, im Holze noch vorhanden sei, während doch alles, was die sinnliche Erscheinung desselben ausmacht, im Wasser, in der Kohlensäure, im Holze verschwunden ist? Wie könnte man vernünftiger Weise sagen, daß das sinnlich Wahrnehmbare noch existire, wenn es nicht mehr sinnlich wahrgenommen werden kann? Es ist auch leicht ersichtlich, daß bei Vogt der Ausdruck „Form" in seiner Bedeutung viel weiter geht, „Materie" etwas ganz anderes besagt, als es auf den ersten Blick scheint. Bei der sinnlichen Wahrnehmung ist zwischen Form und Inhalt, dergestalt, daß dieselbe hinter der Form noch einen davon verschiedenen Inhalt aufwiese, nicht zu unterscheiden, vielmehr ist die Form wesentlich Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung, und wenn man die Form vergänglich nennt, so nennt man die sinnlichen Erscheinungen überhaupt vergänglich. Wenn dann aber noch etwas unvergänglich sein soll, so muß es übersinnlich sein. Vogt sagt also im Grunde, alle sinnlichen Erscheinungen sind vergänglich — und das ist vollkommen richtig — unvergänglich ist nur das nicht erscheinende Wesen der Dinge — und das ist gewiß auch richtig, aber bei Vogt sehr inconsequent und hier, wo wir es nur mit den Ergebnissen sinnlicher Erfahrung zu thun haben, nicht weiter zu erörtern. Jedenfalls können wir mit dem Vogtschen Uebersinnlich-Ewigen, genannt „Materie", nichts anfangen, denn dieser aus einem bloßen Versehen entstandene Begriff trägt die Spuren seines Ursprungs gar zu deutlich an sich, die Materie ist leer, leer, wie die „Lebenskraft."

Angesichts der eben vernommenen Behauptung aber, daß man mit Hülfe der Wage dem Stoffe auf seinen vielfachen

und verwickelten Wegen gefolgt sei und ihn überall in derselben Menge aus irgend einer Verbindung wieder austreten, in der man ihn eintreten gesehen habe, dürfen wir erwarten, daß man uns noch folgendes Argument entgegen halten werde. Man wird sagen, daß wir durch Schlußfolgerung aus der sinnlichen Erfahrung nothwendig zu dem Satze gelangen müßten, daß die Grundstoffe in den zusammengesetzten Stoffen, die sie bilden, fortbestänben, weil aus der chemischen Lösung der zusammengesetzten Stoffe die Grundstoffe, aus denen sie entstanden, wieder und zwar in derselben Quantität hervorgingen.

Was in der Welt sollte uns aber nöthigen können, so übereilt zu schließen? Vielmehr werden wir nur schließen, daß aus der Lösung eines zusammengesetzten Stoffes eben solche Stoffe, d. h. Erscheinungen, wie diejenigen, aus deren Verbindung er hervorgegangen, und in gleichem Umfange, als bei der Verbindung beobachtet worden, hervortreten, nicht aber, daß diese neuen Erscheinungen, welche bei der Lösung sich darstellen, dieselben sind, welche wir bei der Verbindung wahrnahmen. Und, wenn wir finden, daß es ohne Ausnahme allemal so ist (daß die Lösung eines zusammengesetzten Stoffes nach Qualität und Quantität genau dasselbe ergiebt, wie dasjenige war, aus dessen Verbindung der zusammengesetzte Stoff entstanden), so werden wir dies als ein Naturgesetz anerkennen, das Dauernde aber werden wir einzig und allein in diesem stets sich gleich bleibenden Gesetze entdecken, nicht aber in den Erscheinungen, die beständig wechseln, rastlos vergehen und entstehen. Wir würden uns bei den materialistischen Philosophen wahrscheinlich lächerlich machen, wenn wir behaupten wollten, daß in dem aus der Lösung von Wasser hervorgegangenen Wasserstoff und Sauerstoff das Wasser, in dem aus der Lösung von Kohlensäure entstandenen Kohlenstoff und Sauerstoff die Kohlensäure noch vorhanden wäre.

Und doch würde dies gerade so richtig sein, als die Behauptung ist, daß im Wasser noch der Wasserstoff und Sauerstoff, in der Kohlensäure noch der Kohlenstoff und Sauerstoff, aus denen sie hervorgegangen, vorhanden wären. Denn es läßt sich derselbe Grund dafür geltend machen. Es ist wahr, daß die Lösung einer Quantität Wasser genau so viel Wasserstoff und Sauerstoff ergiebt, als sich von diesen Stoffen zur Hervorbringung des Wassers verbunden haben, aber es ist eben so wahr, daß die Verbindung des aus dem Wasser gelösten Wasserstoffs und Sauerstoffs allemal wiederum Wasser, und genau so viel, als vor der Lösung davon vorhanden war, zum Resultat hat. Der Irrthum liegt ersichtlich darin, daß man die Begriffe „Verbindung" und „Lösung" in einem Gegensatze auffaßt, der garnicht darin liegt, und über dem Unterschiede, der an ihnen zu bemerken, ihre wesentliche Uebereinstimmung verkennt. Was chemische Verbindung und chemische Lösung eigentlich seien, weiß niemand zu sagen, wir wissen von ihnen nur durch die Veränderungen, die wir an den Erscheinungen wahrnehmen. Gewöhnlich denkt man sich nun die Verbindung wesentlich so, daß dadurch Erscheinungen entstehen, die Lösung so, daß Erscheinungen dadurch vergehen. In der That aber enthalten Lösung wie Verbindung diese beiden Momente, Entstehen und Vergehen, Geburt und Tod allemal zugleich und in einem Akte, der Unterschied aber ist blos der, daß bei der Verbindung mehrere vergehen und eins entsteht, und bei der Lösung eins vergeht und mehrere entstehen. Die Grundstoffe aber wieder unterscheiden sich von den zusammengesetzten Stoffen nur dadurch, daß sie durch Lösung entstehen und durch Verbindung untergehen, während jene durch Verbindung entstehen und durch Lösung untergehen. Sonst aber weichen sie durchaus nicht von den zusammengesetzten Stoffen ab, und so gut, wie dieser Loos, ist es auch das ihrige, aus An-

derem zu entstehen und in Anderes überzugehen. Das Holz und das Wasser sind gerade so ewig, als die Grundstoffe, aus denen sie entstehen, denn wie Holz und Wasser beständig sich lösen und untergehen müssen, um Kohlenstoff, Wasserstoff und Sauerstoff entstehen zu lassen, so müssen Kohlenstoff und Wasserstoff und Sauerstoff ohne Unterlaß Verbindungen eingehen, um selbst zu verschwinden und Holz und Wasser in die Erscheinung zu rufen.

In diesem rastlosen Wechsel der Erscheinungen ist nichts dauernd, als die Regel, nach der er vor sich geht; in den unzähligen, immer neuen Combinationen — denn im Konkreten ist jede Erscheinung neu, und nichts wiederholt sich — ist sie das einzige, was unverändert bleibt, und ihr allgemeinster Ausdruck ist, daß Verbindung und Lösung einander genau entsprechen und allemal die Produkte einer Lösung gleich sind den Elementen einer gelösten Verbindung. So sind Verbindung und Lösung in der Fluth der Erscheinungen die überall gegenwärtigen, unentrinnbaren Mächte, denen die Erscheinungen sich nirgends entziehen können, und die einander und damit zugleich das All der Erscheinungen in vollkommenem Gleichgewicht halten. Und dabei ist die Lösung gerade das erhaltende, das eigentlich conservative Princip in der Natur, denn, wie die Verbindung, als das bildende Princip, die einfachen Erscheinungen beständig vernichtet, um durch eine rastlose Folge von Combinationen immer neue und höhere Bildungen bis herauf zum menschlichen Organismus ins Leben zu rufen, so zieht die Lösung dem Fortschritt der Organisation seine ewigen Grenzen, und liefert aus der theilweisen Zerstörung seiner Werke immer von Neuem die einfachen Erscheinungen, die zum Entstehen neuer Bildungen und zur Erhaltung des Gebildeten auf die ihm vergönnte Dauer nothwendig sind.

Was nun Verbindung und Lösung ihrem Wesen nach sind,

haben wir hier nicht weiter zu erörtern, da es sich hier nur um die Resultate der sinnlichen Erfahrung handelt, aus dieser aber die Kraft nicht hergeleitet werden kann. Wir haben nur feststellen wollen, daß die Regel, die wir in dem Wechsel der Erscheinungen wahrnehmen, nicht geeignet ist, uns die Ewigkeit der Grundstoffe nachzuweisen, vielmehr dieselben als ebenso vergänglich darstellt, wie irgend eine andere Erscheinung. Und diese Regel hat man im Großen und Ganzen gekannt und gewürdigt, lange, bevor die neuere Naturforschung durch höchst erfolgreiche Untersuchungen die Anschauung ihrer Anwendung im Einzelnen auf die glänzendste Weise bereichert hat, und jedenfalls lange, bevor man etwas vom Stoffwechsel oder Kreislauf des Stoffes gehört hat. Erinnern wir uns der Worte des Dichters:

Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen
Und sich die goldnen Eimer reichen!
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all' das All' durchdringen;

und:

In Lebensfluthen, im Thaten Sturm
Wall ich auf und ab,
Webe hin und her!
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben,
So schaff ich am hausenden Webstuhl der Zeit,
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.

Sicherlich hat Goethe dabei weder an die armseligen Atome gedacht, noch an den schlechten Maskenscherz des Stoffes, der nie zum Vorscheine kommt, weil er stets etwas anderes ist, als er selbst.

Von Stoffwechsel ist sachgemäß nicht zu reden, weil der Stoff, der wechselnd, und in allem Wechsel sich als das Dauernde behaupten könnte, aus der sinnlichen Erfahrung nicht nachzuweisen ist. Aus demselben Grunde verhält es sich mit dem Kreislaufe des Stoffes ebenso. Hier ist nun aber überdies noch das Bild des Kreislaufes ein besonders unglücklich gewähltes. Um dies zu erkennen, halten wir einmal einen Augenblick die materialistische Vorstellung des Stoffes, als des Unvergänglichen, durch die Erscheinungsformen hindurch sich Wandelnden, fest. Wie ist es denn gedacht, daß er einen Kreis beschreibt? Wörtlich, d. h. räumlich kann es nicht verstanden werden, da die Erfahrung eine räumlich kreisförmige Bewegung nur bei einzelnen physikalischen Prozessen, bei chemischen niemals aufweist. Also wird der Kreis hier wohl nur aufzufassen sein als ein Gleichniß, als ein Bild für die Bewegung des Stoffes in der Zeit. Hier werden wir nun zunächst untersuchen müssen, was die Zeit in Bezug auf die sinnlichen Erscheinungen bedeutet. Dieß läßt sich deutlicher erkennen, wenn zuvor ein ähnlicher Begriff, der Raum, betrachtet wird.

Wir haben bereits erörtert, daß jede sinnliche Erscheinung, insofern sie gesehen wird, jederzeit eine Eigenschaft hat, räumliche Ausdehnung, oder wie man es auch ausdrückt, daß sie einen bestimmten Theil des Raumes erfüllt. Die letztere Ausdrucksweise ist indessen ungenau. Nach ihr müßte der Raum selbst eine Ausdehnung sein, also Grenzen haben, weil er das Ganze wäre, von dem jede besondere Ausdehnung, die doch sinnlich wahrnehmbar ist, nur einen Theil bildete, mithin als ein solcher Theil gesehen werden müßte, was wieder das Sehen des Ganzen voraussetzt. Der Raum kann aber nicht sinnlich wahrgenommen werden, eben weil er keine Grenzen hat, weil er keine bestimmte Ausdehnung ist, wie

wir sie zur sinnlichen Wahrnehmung nicht entbehren können; da nun sonach der Raum durchaus nichts Sinnliches ist, so möchte er vielleicht eine feste Vorstellung, eine innere Anschauung sein, die alle unsere Wahrnehmungen von Ausdehnung stets und nothwendig begleitet. Indessen auch das kann er nicht sein, weil ihm auch zur inneren Anschaulichkeit ein nothwendiges Requisit, die Begrenztheit, d. h. die sinnliche Form fehlt, welcher doch die Objecte der inneren Anschauung oder Vorstellung, weil sie ja nur Schemen, Bilder der sinnlich wahrnehmbaren Objecte sind, durchaus nicht ermangeln können.

Wir sehen also, daß unter Raum nur verstanden werden kann die gedachte Einheit, unter der wir alle besonderen Ausdehnungen, die sich dem Auge darstellen, zusammenfassen, und die wir jederzeit mitdenken, wenn wir eine konkrete Ausdehnung als solche auffassen, in der Art, daß wir die letztere, als das Besondere, unter den Raum, als das Allgemeine, subsumiren. Der Raum ist mithin nichts anders, als die Ausdehnung selbst, jedoch nicht in der Form des sinnlich Wahrnehmbaren, welche die besondere Ausdehnung durchaus nicht entbehren kann, sondern in der Form des Begriffs, welche alle Besonderheiten der einzelnen Anschauungen überwunden hat, um sie alle zugleich enthalten zu können. Der Unterschied ist auffallend genug. Das Sinnlichwahrnehmbare enthält die Ausdehnung jedesmal als eine besondere, d. h. bestimmt begrenzte, von andern unterschiedene, diese allein eben bildet seine Form, der Begriff enthält die Ausdehnung als die allgemeine, d. h. grenzenlose, und in einer alle Unterschiede zusammenfassenden Einheit.

Die Materialisten müßten daher consequenter Weise den Raum, d. h. die Ausdehnung in der Form des Begriffs, leugnen, weil er sich aus der sinnlichen Erfahrung durchaus

nicht ableiten läßt, sie thun es aber nicht, und können es auch nicht thun, weil der Raum zu dem ganz unentbehrlichen Material, dem täglichen Brode alles Denkens, und darum auch des materialistischen Denkens, gehört. Indessen wir wollen unserer Aufgabe nicht weiter vorgreifen, hier genügt uns als Resultat, daß der Raum nothwendig gedacht werden muß als die körperliche, d. i. die nach drei Richtungen sich erstreckende Ausdehnung im Allgemeinen. Auf ähnliche Weise gewinnen wir den Begriff der Zeit. Die sinnlichen Erscheinungen sind, wie wir gesehen haben, durchaus dem Wechsel, der Veränderung, unterworfen. Doch setzt eben die Veränderung wieder an den Erscheinungen ein gewisses Maaß von Sichgleichbleiben voraus, weil sonst mit den Objecten, die sich verändern könnten, die Veränderung selbst und zugleich jede sinnliche Wahrnehmung, der das Object in gewissem Maaße Stand halten muß, unmöglich sein würde. Also jedem sinnlich wahrgenommenen Object kommt ein gewisses Maaß, in dem es sich selbst gleich bleibt und der Betrachtung Stand hält, zu. Dieses Maaß, innerhalb dessen ein Object als ein Sichselbstgleiches wahrgenommen werden kann, nennen wir seine Dauer, oder seine Zeit. Jedes wahrgenommene Ding muß eine gewisse Zeitdauer, Zeit, haben, weil es ohne dieselbe nicht wahrgenommen werden kann, und jedes derselben hat nur ein bestimmtes, begrenztes Maaß davon, denn es ist alles vergänglich, d. h. der Veränderung unterworfen. Indem also die Zeit, wie sie der sinnlichen Erfahrung sich dargestellt, Grenzen hat, Anfang und Ende, so können wir sie ebenfalls als eine Ausdehnung auffassen, deren Grenzen nicht Linien, wie bei der räumlichen Ausdehnung, sondern Veränderungen sind, wir können somit jedem Dinge eine gewisse zeitliche Ausdehnung zuschreiben, wie man denn doch offenbar aus diesem Grunde von Zeiträumen spricht, welchen jedoch als das Allgemeine nicht der Zeitraum, sondern die Zeit gegenüber steht. Die Zeit aber wiederum ist nichts anderes als diese von Veränderungen umgrenzte Ausdehnung oder Dauer im Allgemeinen, in der Form des Begriffs, in der Einheit, welche alle die besondern begrenzten Zeiten, welche den Dingen eigen sind, in sich enthält, und eben deshalb keine Grenzen hat. Wenn wir aber bei den sinnlichen Objecten stehen bleiben — wie es hier unsere Aufgabe ist — so giebt es für diese die Zeit allein in der Begrenztheit, in der Besonderheit und Verschiedenheit der einzelnen Zeiträume, welche die Dinge hindurch dauern. Wenn dem aber so ist, so kann man die zeitliche Ausdehnung unter dem Bilde eines Kreises sich durchaus nicht vorstellen, weil ja Anfang und Ende bei ihr nothwendig aus einander liegen und niemals in einem Punkte zusammentreffen, vielmehr wäre, wenn einmal ein geometrisches Bild sein soll, das richtige das einer Linie, und die stoffliche Metamorphose nicht als kreisend, sondern in laufender Reihe oder mehreren parallelen Reihen fortschreitend zu denken. Sollte dann aber mit dem Kreise blos gesagt sein, daß der Stoff, nachdem er verschiedene Veränderungen, bald mehr bald weniger, erfahren, wiederum und zwar bald früher bald später das wird, was er schon einmal war, und insofern wieder auf demselben Punkte anlangt, d. h. weder räumlich, noch zeitlich, sondern blos in Rücksicht seiner Beschaffenheit, so kann ein so einfacher Satz durch das verwirrende Bild des Kreises an Klarheit sicherlich nicht gewinnen. Weiter wüßten wir nun aber nicht ausfindig zu machen, was unter dem Bilde des Kreislaufes gedacht werden könnte, da doch auch das vorhin erwähnte Gleichgewicht der Verbindung und Lösung so wie der zusammengesetzten und einfachen Erscheinungen nicht darunter vorgestellt werden kann.

Die materialistischen Philosophen hätten sich, ehe sie vom

Kreislaufe gesprochen, zunächst um den Mittelpunkt des Kreises bemühen sollen.

Der Begriff der Zeit, wie wir ihn gefunden haben, wirft aber auch noch von einer neuen Seite her Licht auf die Dogmen der materialistischen Philosophie. Die letztere gebraucht den Begriff „ewig" und schreibt die Ewigkeit dem Stoffe, oder den Grundstoffen als eine Eigenschaft zu. Ewig kann nun aber nur aufgefaßt werden als der reine Gegensatz von zeitlich, denn das Zeitliche, das durch Veränderungen Begrenzte, kann, so weit wir auch die Grenzen hinausschieben, doch nie etwas anderes werden, als es ist, das Zeitliche, so daß wir aus diesem den Begriff des Ewigen nicht gewinnen können. Das Ewige wird daher nichts anderes sein können, als dasjenige, was keine zeitlichen Grenzen hat, oder da die zeitlichen Grenzen Veränderungen sind, dasjenige, was keiner Veränderung unterworfen ist. Hieraus folgt dann aber, daß die Ewigkeit keinem sinnlichen Objecte eigen sein kann, weil alle sinnlichen Objecte der Veränderung unterliegen, und daß sie aus der sinnlichen Wahrnehmung nicht herzuleiten ist, weil alles, was sinnlich wahrgenommen werden soll, eine gewisse Dauer, also bestimmte zeitliche Grenzen haben muß. Die materialistischen Philosophen müßten daher, wenn sie in der That allein auf der sinnlichen Erfahrung fußen wollen, von ewigen Dingen nicht sprechen, und den Begriff der Ewigkeit verwerfen als eine „leere Abstraction."

Es erhellt aber auch aus der Betrachtung des Zeitlichen von Neuem, wie die Kraft schlechterdings nichts Sinnliches, und aus der sinnlichen Wahrnehmung nicht abzuleiten ist. Wir wissen, wie die Materialisten einräumen, von der Kraft nur durch die Veränderungen Kenntniß zu haben, die an den sinnlichen Objecten vorgehen. Nun ist aber die Veränderung, als Act, als welcher sie die Kraft zur Voraussetzung hat, nichts Zeitliches, sondern, wie

sich herausgestellt hat, nur die Grenze des Zeitlichen, dasjenige, was das Maaß des Zeitlichen bestimmt; selbst hat sie keine zeitliche Ausdehnung, und kann also nicht sinnlich wahrgenommen werden. Vielmehr nehmen wir immer nur eine Erscheinung wahr, die eine gewisse Dauer hindurch sich selbst gleich ist, worauf eine andere folgt, die von der ersten verschieden, sich selbst aber gleich ist, und eine gewisse Dauer hat, und so fort. Die Abschnitte zwischen den verschiedenen Erscheinungen in ihrer Aufeinanderfolge, die Zeitgrenzen, sind, um ein in dieser Beziehung sehr gebräuchliches, mathematisches Gleichniß zu gebrauchen, bloße Punkte, Zeitpunkte, die selbst keine Ausdehnung haben, und für die sinnliche Wahrnehmung darum kein Object darbieten, mithin auch nicht für die Kraft, die wir als die Ursache dieser Abschnitte betrachten. Es folgt auch wieder, wie verkehrt es ist, die Kraft als eine Eigenschaft des sinnlichen Objects zu denken, da sie sich hier doch gerade als dasjenige ausweist, was jedem sinnlichen Object seine Zeit bestimmt, ihm ein Ende macht, d. h. seine Erscheinung aufhebt; und es folgt ferner, wie es sich selbst widersprechend ist, ein sinnliches Ding noch über seine Veränderungen, d. h. seine Zeitgrenzen hinaus als fortbestehend anzusehen, da doch die Zeit, die einem Dinge zukommt, allein bestimmt, wie lange es existirt.

Wir kommen also zu den Resultaten, daß allen sinnlichen Erscheinungen eine gewisse Dauer, ein bestimmtes, begrenztes Zeitmaaß, keiner derselben aber, auch den Grundstoffen nicht, die Ewigkeit zukommt, daß vielmehr der Begriff der Ewigkeit aus der sinnlichen Wahrnehmung gar nicht abzuleiten ist, und daß von Stoffwechsel und Kreislauf des Stoffes im Sinne der materialistischen Philosophie mit Grund nicht gesprochen werden kann. Es ist aber der Mühe werth, noch einen Blick auf die Argumentation zu werfen, mit der die materialistische Philosophie den Begriff „ewig" construirt, sollte

sich auch nur von Neuem daraus ergeben, wie ungeübt das Denken ist, das der Welt eine neue Philosophie geben will.

Herr Büchner sagt uns, daß kein Stäubchen im Weltall neu entstehen, keines aus dem Dasein verschwinden, d. h. daß aus Nichts — Nichts entstehen, daß Etwas nicht — Nichts werden könne, und wiederholt das mehrmals, als ob es jemandem in den Sinn kommen könnte, ihm diese wichtigen Sätze zu bestreiten. Wir sehen nun zunächst, wie Herr B. die Begriffe „Entstehen" und „Vergehen" faßt. Entstehen ist ihm „Hervorgehen aus Nichts" und „Vergehen" ist ihm „Uebergehen in Nichts." Herr B. scheint ganz vergessen zu haben, daß er es allein mit dem sinnlich Wahrnehmbaren zu thun, allein aus diesem das „Entstehen" und „Vergehen" zu entwickeln hat.

Bei dem sinnlich Wahrnehmbaren kann denn doch aber, wie sich von selbst versteht, nicht von Nichts die Rede sein, welches ja doch, wenn das sinnlich Wahrnehmbare das Etwas ist, den blos gedachten Gegensatz von dem Sinnlichwahrnehmbaren darstellt. Die Negation, deren vollständige Bedeutung sich an dieser Stelle nicht entwickeln läßt, ist lediglich ein Act des Denkprozesses und verläuft rein innerlich, ohne allen Einfluß auf die sinnlichen Objecte, und ihr Product, das „Nichts" kann daher bei den sinnlichen Objecten, und ihrem Entstehen und Vergehen durchaus nicht vorkommen. Wären die Begriffe „Entstehen" und „Vergehen" so zu fassen, wie Herr Büchner sie faßt, als „Hervorgehen aus Nichts" und „Uebergehen in Nichts" so könnten sie doch sicherlich nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung, und mithin nach Herrn B. überhaupt nicht hergeleitet werden. Denn da das Nichts durchaus nicht sinnlich wahrgenommen werden kann, so kann auch von seiner Grenze und damit von einem Uebergehen in dasselbe oder einem Hervorgehen aus demselben im Reiche der sinnlichen

Erfahrung vernünftiger Weise nicht gesprochen werden und die materialistische Philosophie könnte daher, da ihr doch nur die sinnliche Erfahrung als Wahrheitsquelle zu Gebote steht, vom Entstehen und Vergehen eben so wenig wissen, wie von dem Ewigen, welches sie rein negativ, und, jene Begriffe bereits voraussetzend, als das Nichtentstandene und Unvergängliche definirt. Man bewegt sich mit diesen Definitionen in einem Zirkel, den man sich aus willkührlichen und voraussetzungslosen Begriffen selbst gebildet hat. Hätte Herr B. statt sich mit „leeren Abstractionen" unnütz zu bemühen, die er doch sonst so wenig liebt, die sinnliche Erfahrung wirklich zum Ausgangspunkte seines Denkens genommen, so hätten sich ihm die Begriffe so ergeben müssen, wie wir sie oben festgestellt haben. Da noch aber ist Entstehen „Hervorgehen aus Anderem", und Vergehen „Uebergehen in Anderes", und das „Ewige" dann folgerecht dasjenige, was keiner Veränderung unterworfen ist. Das Nichts dagegen hat dabei überall keine Stelle.

Herrn Büchner ist das was man vom „sterblichen Leib" und „unsterblichen Geist" sagt, eine bis zum Ueberdruß gehörte und wiederholte Redensart.

Man kann sich darüber nicht wundern, wenn man sieht wie er die Sache auffaßt. Er meint, daß die Sache gerade umgekehrt sei, und sagt zunächst über den Leib:

„Der Leib in seiner individuellen Gestalt ist freilich sterblich, nicht aber in seinen Bestandtheilen. Nicht blos im Tode, sondern auch im Leben verwandelt er sich ohne Aufhören, aber in einem höheren Sinne ist er unsterblich, da nicht das kleinste Theilchen von ihm vernichtet werden kann."

Wir begegnen wieder der schon bekannten Auffassung: was nicht vernichtet werden kann, nicht in Nichts übergehen kann, ist unsterblich, also ist der Leib, der blos Veränderungen erfährt, unsterblich. Nachdem wir aber gesehen haben, daß das

Nichts bloß im Kopfe des Herrn B. sein Wesen treibt, keineswegs aber in der Wirklichkeit, kann dies Argument keinen Eindruck mehr auf uns machen, wir müssen vielmehr sagen, der Leib ist sterblich, eben weil er Veränderungen erfährt, und nur dies, daß Etwas der Veränderung unterworfen ist, den Begriff des Sterblichen, Vergänglichen ausmacht. Weiter heißt es dann über den Geist:

„Dagegen sehen wir das, was wir Geist nennen, mit dem Aufhören der individuellen stofflichen Zusammensetzung schwinden, und es muß einem vorurtheilsfreien Verstande scheinen, als habe dieses eigenthümliche Zusammenwirken vieler kraftbegabter Stofftheilchen einen Effect erzeugt, der mit seiner Ursache aufhören muß."

Wir würden uns nicht wundern, wenn Herr B. den Geist leugnete, ja wir erwarteten eigentlich bestimmt von ihm, daß er es thun würde, weil er doch nichts Uebersinnliches anerkennt, und der Mensch daher für ihn in der leiblichen Erscheinung ohne Rest aufgehen muß. Giebt es aber nur den Leib und leibliche Functionen, so kann man vernünftiger Weise nicht von Geist sprechen, der, wenn er überhaupt noch etwas sein soll, nur im Gegensatze gegen den Leib, als Uebersinnliches gedacht werden kann. Ist aber Geist als etwas Besonderes zu denken, so kann Herr Büchner ihn auch nicht verschwinden lassen. Das Verschwindenlassen hat in der Philosophie keine Stelle.

Was will das sagen, daß wir den Geist bei der Auflösung des Leibes schwinden *sehen*? Wir sehen nie etwas von ihm, weder im Tode noch im Leben, er ist als Uebersinnliches durchaus nur Object der inneren Erfahrung, und wie die innere Erfahrung sich beim Sterben verhält, das kann natürlich kein Lebender, sondern nur ein Sterbender wissen. Also, ganz abgesehen davon, ob überhaupt der Geist als ein Besonderes zu denken ist oder nicht, eine Frage, die hier nicht zu erörtern,

— so viel ist gewiß: wenn der Geist als etwas Besonderes ist, so kann er nur etwas Uebersinnliches sein und dann ist er auch, vermöge des aus seiner übersinnlichen Natur gegen das Sinnliche sich ergebenden Gegensatzes, nicht wie dieses der Veränderung unterworfen, mithin unsterblich.

Fragen wir nun nach dem Grundirrthume, der alle Vorstellungen der materialistischen Philosophie in Betreff des Ewigen bestimmt, so stellt sich heraus, daß es derselbe dialektische Schein ist, der auch die früher besprochenen Auffassungen veranlaßte. Der Materialismus verwechselt die Erscheinung mit dem Dinge an sich, und erhebt erstere ohne Weiteres zum Subject, zum Träger und schaffenden Prinzipe von alle dem, was sie doch nur in der Form der Wirkung an sich trägt. Dabei verfährt er nun noch am consequentesten, wenn er die Grundstoffe zu Trägern des Ewigen macht, denn die Grundstoffe sind wirklich in der Erscheinung enthalten, die Atome aber und der Stoff im Allgemeinen sind nur Phantasiegebilde. Indessen auch in Betreff der Grundstoffe läuft noch eine folgenreiche Begriffsverwirrung mit unter. Denn auch die Grundstoffe sind in der sinnlichen Wahrnehmung nicht im Allgemeinen, als Gattungen, sondern nur als einzelne und in stets besondern Combinationen sich manifestirende Erscheinungen vorhanden. Nur diese konkreten Erscheinungen weisen, als reale Wirkungen, auf reale Subjecte, als Ursachen, zurück, die Gattungsbegriffe aber sind nur die allgemeinen Regeln, die sich in verschiedenen kontreten Erscheinungen wiederholen, und dürfen nicht selbst individualisirt werden, sie weisen nur auf eine eben solche Gleichmäßigkeit in den ursächlichen Subjecten hin, wie in den erscheinenden Wirkungen wahrgenommen wird. Diese Regel aber ist nicht selbst Subject, eine Regel kann nicht für sich gedacht werden, sie ist nur die gleichmäßige Lebensmanifestation mehrerer an sich seiender Dinge.

Den wahren Begriff des Ewigen können wir wiederum nur auf die Weise erhalten, daß wir den blos subjectiven Gegensatz zur Einheit des Begriffs gestalten.

Wie das Subject in dem Dinge an sich mittelst des Begriffes des Seins sich selbst, seine Thätigkeit im Allgemeinen, objectivirt, so thut es eben dies in den Begriffen des Raumes und der Zeit in speziellen Beziehungen. Das Subject hat in der Vorstellung vermittelst seiner eigenen Thätigkeit ein ihm Entgegengesetztes, ein räumlich Ausgedehntes, ein mannigfaltiges Nebeneinander. Es verbindet diesen Gegensatz zur Einheit im Begriffe des Raumes, der Ausdehnung, d. h. zum Begriffe desjenigen Prozesses, durch welchen ein Thätiges, ein Subject, sich selbst zum Ausgedehnten entfaltet, und nun ist das Ausgedehnte nicht mehr der Gegensatz des Subjects, sondern seine andere Seite, das Subject selbst, das in einer bestimmten Thätigkeit herausgetretene Subject. In dem an sich gedachten Objecte sind diese Momente: das an sich in bestimmter Weise thätige Subject und das durch seine eigene Thätigkeit zu bestimmter Ausdehnung entfaltete, in ursprünglicher Einheit; in dem empfindenden Subjecte, welches die bestimmte Ausdehnung nur durch eine von außen kommende Beschränkung seiner eigenen Thätigkeit empfängt, in der Form des Gegensatzes, im Denken endlich ist dieser Gegensatz wieder aufgehoben und dadurch dasjenige erreicht, wodurch das an sich Seiende begriffen wird.

In gleicher Weise unterscheidet das Subjekt sich selbst, als das stets Unveränderliche und nach der ihm immanenten nothwendigen Regel Thätige, von seinen einzelnen Vorstellungen, die auf einander folgen und verschiedene Gegenstände haben. In allen diesen Handlungen ist das Subject stets dasselbe, nur die Gegenstände seine Thätigkeit verändern sich, es selbst verändert sich nicht, es entwickelt sich, es entwickelt sich zu immer neuen Lebensmanifestationen, zu einem mannigfaltigen Nacheinander, wie es in der Ausdehnung zu einem mannigfaltigen Nebeneinander sich entfaltete. Jede einzelne Handlung hat ihre bestimmte, ihre begränzte Dauer, ihren Zeitraum, im Begriffe aber ist die Zeit nichts anderes als die sich zu einem mannigfaltigen Nacheinander entfaltende Thätigkeit des Subjects, und darum auch des Objects. Nur diese Mannigfaltigkeit, die vollendete Thatsache, ist es, die das empfindende Subject als Eindruck in der sinnlichen Erscheinung empfängt, und darum hat alles Sinnliche nur eine gewisse Dauer, darum ist alles, was wir sehen, vergänglich, und, wenn man die Erscheinung, die doch nur eine subjective Modifikation ist, zum Dinge an sich macht, dann erhebt man die Vergänglichkeit zur Regel des Seins, und ein Ewiges kann es in dieser Auffassung nicht geben.

Es bleibt uns an dieser Stelle nur noch übrig zu sagen, woher in den sinnlichen Erscheinungen der Schein der vollendeten Thatsache, des fertigen abgeschlossenen Seins entsteht, während wir doch annehmen müssen, daß nichts ist, als Bewegung, und daß auch nur so lange, und insofern eine bestimmte Bewegung ist, etwas erscheint. Dieser Schein entsteht dadurch, daß im Acte des Empfindens die subjective und die objective Bewegung dadurch, daß sie sich das Gleichgewicht halten, einander von Moment zu Moment aufheben. Der sinnliche Eindruck ist die aufgehobene Bewegung, und darum zeigt sich in der sinnlichen Erscheinung, als solcher, keine Bewegung, und es entsteht der Schein, als ob keine vorhanden wäre. Die Dauer einer Erscheinung beruht in der gleichförmigen Art, mit welcher eine fortdauernde äußere Bewegung die subjective von Moment zu Moment bestimmt, die Veränderung in der Erscheinung beruht in der Veränderung der objectiven Bewegung. Die örtliche Bewegung ist die Veränderung eines übrigens unverändert bleibenden Gegenstandes in Bezug auf seine

räumliche Stellung zu den übrigen Erscheinungen. Es ist aber irrthümlich anzunehmen, daß diese Bewegung als solche von uns wahrgenommen wird. Was wir sehen, ist ja nur der bewegte Gegenstand, welcher selbst schon für uns das Resultat einer Bewegung ist, die uns mit dem Gegenstande zugleich eine an derselben hervortretende Wirkung einer andern Ursache, die selbst nicht in die Erscheinung tritt, noch treten kann, zur Wahrnehmung bringt. Wir haben also mit einem Worte bei der Ortsveränderung nicht ein sich bewegendes Subject — wenn wir dies glauben, verwechseln wir eben, wie die Materialisten, die Erscheinung mit dem Dinge an sich — sondern wir haben eine bewegte Erscheinung vor uns, d. h. eine sowenig unmittelbar hervortretende Bewegung, daß sie uns vielmehr doppelt vermittelt wird, nemlich durch die, die Ortsveränderung hervorbringende Bewegung, die an der Erscheinung hervortritt, und durch die Bewegung, welche den die Erscheinung bildenden Eindruck auf uns erzeugt.

Die Unendlichkeit des Stoffes.

Der Materialismus lehrt, daß der Stoff, wie er ewig, so auch räumlich unbegrenzt, unendlich sei. Wir betrachten diesen Satz, abgesehen von dem übersinnlichen Stoffbegriffe, allein in Bezug auf die sinnlichen Erscheinungen. Dann aber müssen wir ihn, um die Wahrheit zu erhalten, umkehren. Die Erscheinung ist durchaus endlich, denn sie hat das Moment der Besonderheit, durch welches sie das Subject bestimmt, beschränkt, nothwendig an sich. Wir können keine sinnlichen Eindrücke haben, die nicht begrenzt wären, und was nicht bestimmt, und auch räumlich bestimmt, d. h. begrenzt ist, kann keinen sinnlichen Eindruck hervorbringen. Die Begrenztheit des sinnlichen Eindrucks hat aber einen doppelten Grund, einen subjectiven und einen objectiven. Der subjective liegt jedoch nicht etwa darin, daß die im Empfinden und Vorstellen sich entwickelnde Thätigkeit an sich begrenzt wäre, sondern darin, daß der Träger der subjectiven Thätigkeit, der Mensch, nicht blos dieses Allgemeine, sich auf Anderes Beziehende, sondern zugleich ein besonderes, lediglich diese Besonderheit enthaltendes physisches Wesen ist, gleich allen andern Objecten, welche in die Erscheinung treten. Als dieses Besondere hat das Subject zu den übrigen Dingen eine bestimmte und damit nothwendig begrenzte Stellung, es tritt nur in beschränkter Sphäre mit ihnen in Verbindung und erfährt ihre Einwirkung. Daraus entspringt die allgemeine, dem Subjecte eigene Beschränkung eines jeden sinnlichen Eindrucks, der Rahmen, der jedesmal das Bild einschließt. Wenn nun aber

innerhalb dieses Bildes einzelne Erscheinungen hervortreten, so sind sie nothwendig begrenzt, nicht nur weil sie Theile eines selbst Begrenzten sind, sondern, weil alles, was einen sinnlichen Eindruck bildet, also Beschränkung hervorbringen soll, nothwendig selber beschränkt, und daher auch räumlich bestimmt, begrenzt sein muß. Diese einzelnen endlichen Erscheinungen haben objectiven Grund in Dingen an sich. Diese Dinge an sich sind in ihrer Thätigkeit und damit auch in dem Grade ihrer Ausdehnung nothwendig bestimmt, beschränkt, weil sie sonst unfähig wären einen bestimmten Eindruck hervorzubringen, d. h. überhaupt einen Eindruck, denn das Wesen des Eindrucks beruht in der Bestimmtheit im Gegensatze zu der allgemeinen an sich bestimmungslosen Thätigkeit des Subjects. Die sinnlich wahrgenommenen Grenzen sind die erscheinenden räumlichen Bestimmtheiten der den Erscheinungen zum Grunde liegenden Lebensprozesse, diesen allen aber liegt wieder einer zum Grunde, der sie in der stetigen Verbindung, in dem ausnahmslosen Zusammenhange erhält, welche in den Wirkungen, den sinnlichen Erscheinungen, hervortreten. Das Unendliche sonach ist nicht in den Erscheinungen, sondern in dem Grunde der Erscheinungen, nicht in der Wirkung, sondern in der Ursache, nicht in dem Ausgedehnten, sondern in der Ausdehnung. Was aber ausgedehnt ist, ist endlich und somit ist jede sinnliche Erscheinung nothwendig endlich.

Wo die Endlichkeit aufhörte, müßte die sinnliche Wahrnehmbarkeit aufhören. Es ist mithin eine fruchtlose Bestrebung, die darauf ausgeht, in dem Sinnlichen das Unendliche zu entdecken. Herr B. unterzieht sich dieser Mühe dennoch, er verfolgt die sinnlichen Erscheinungen nach der einen Seite hin mit dem Mikroskop und nach der andern mit dem Fernrohr, und nachdem er nirgends eine Grenze, nirgends einen Anfang, nirgends ein Ende gefunden, glaubt er die Unendlichkeit der sinnlichen Welt nachgewiesen zu haben. Was er nur unter Grenze und unter Anfang und Ende verstehen muß? Denn, hätte er das darunter verstanden, was im Gebiet der sinnlichen Erfahrung allein darunter verstanden werden kann, nemlich die Grenze des einen Endlichen gegen ein anderes Endliche, so hätte er überall nichts als Grenzen finden und das Ende überall als einen neuen Anfang erkennen müssen. Hat er sich aber unter Anfang und Ende — wie es den Anschein hat — die Grenzen gegen das Nichts vorgestellt, so ist das Unternehmen, diese Grenzen mit dem Mikroskop und dem Fernrohr aufzusuchen, was also voraussetzen würde, daß man das die Grenzen bildende Nichts sehen könnte, ein solches, welches zwar dem seligen Ritter Don Quixote, keineswegs aber einem Naturforscher zuzutrauen wäre. Und doch will er uns glauben machen, daß man bei Erfindung des Mikroskops die kühne Hoffnung gehegt hätte, der letzten organischen Form, vielleicht dem Grunde des Entstehens auf die Spur zu kommen, daß vermittelst des Fernrohrs die Astronomen in kühnen Muthe gedacht hätten, bis an das Ende der Welt vorzudringen! Wenn diese Kühnheit, oder richtiger gesagt, Gedankenlosigkeit überhaupt vorgekommen ist, so kann dies doch nur sehr vereinzelt gewesen sein, denn es gehört nichts weiter als gesunder Menschenverstand, und der einfache natürliche Blick, der eben diesem eigen ist, dazu, um vor solchen Thorheiten bewahrt zu bleiben. Herr B. hat also auch mit dem Mikroskop und dem Fernrohr nur Endliches gefunden und finden können, das Unendliche aber, was er gefunden hat, und der Gesammtheit der Erscheinungen zuschreiben zu können glaubt, kommt durchaus nicht diesen, sondern allein dem Gesetze zu, nach welchem ohne Ausnahme und unbedingt die Endlichkeit im Gebiete des sinnlich Wahrnehmbaren herrscht. Dieses Gesetz, in dem das Endliche, in sofern es als das bei allen sinnlich-

wahrnehmbaren Dingen ohne Einschränkung vorkommende Moment betrachtet wird, in solcher begrifflichen Einheit selbst unendlich ist, verwechselt er mit den konkreten Erscheinungen, welche doch aber die Endlichkeit keineswegs in ihrer begrifflichen Einheit, sondern in durchgängiger Verschiedenheit und Besonderheit an sich tragen. Die Endlichkeit im Allgemeinen ist wieder nichts anderes, als der Raum, von dem wir gezeigt haben, daß er die Endlichkeit oder Ausdehnung in der Form des Begriffes ist, und nur vermöge dieser Form das Merkmal der Unendlichkeit, des Grenzenlosen, an sich trägt. Allein dadurch, daß man fälschlich den Raum, der die die Ausdehnung bildende Thätigkeit ist, auf die Wirkung, die sinnlichen Erscheinungen, wie etwas, das diesen als solchen zukommt, überträgt, entsteht der Schein, als ob die Unendlichkeit den Erscheinungen als solchen angehörte und aus ihnen sich herleiten ließe. Haben wir uns nun überzeugt, daß das Unendliche lediglich der subjective Gegensatz des thätigen Subjectes gegen die Endlichkeit ist, die es in der Beschränkung annimmt, und daß die Einheit des Unendlichen und Endlichen, die Auffassung, nach welcher alles Seiende unendlich ist, und durch seine eigene Thätigkeit sich zum Endlichen entfaltet, allein aus dem begriffsthätigen Denken hervorgehen kann, so ist es von Interesse zu sehen, wie Herr Büchner die Sache umkehrt. Er sagt nemlich, nachdem er mit dem Mikroskop eine letzte Grenze gesucht und natürlich nicht gefunden hat: „daher können wir nicht anders sagen: der Stoff und damit die Welt ist unendlich im Kleinsten, und es kommt nicht darauf an, daß unser Verstand, der überall ein Maaß oder Ziel zu finden sich gewöhnt hat, in seiner endlichen Beschränkung vielleicht einen Anstoß an solcher Idee nimmt."

Wir sehen also, die sinnliche Erfahrung soll uns in's Unendliche führen, die Ursache aber davon, daß wir überall

Begrenztes wahrnehmen, soll der Verstand sein, der in Folge seiner endlichen Beschränktheit und außerdem einer üblen Angewohnheit uns verführt, überall ein Maaß oder Ziel zu finden. Die sachgemäße Auffassung ist dabei gerade auf den Kopf gestellt, und Herr B. muß gegen seinen Verstand nothwendig eine vorgefaßte Meinung haben, sonst könnte er ihm nicht ohne Weiteres eine üble Angewöhnung und die abgeschmackte Rolle zutheilen, uns hinters Licht zu führen.

Vom Standpunkte der materialistischen Auffassung aber müssen wir Herrn B. fragen: Wie kommt der Verstand dazu Gewohnheiten zu haben, die mit der Wirklichkeit im Widerspruch stehen? Wie kann er endlich sein, da doch alles Erkennen auf der sinnlichen Erfahrung beruhen, und diese zum Unendlichen führen soll? Was ist der Verstand, wenn er als ein von der Sinnlichkeit verschiedenes gedacht werden soll?

Diese letztere Frage werden wir in dem nun folgenden Abschnitte näher zu erwägen haben.

Das Bewußtsein.

Ehe wir in Betreff des Bewußtseins bis zu der reinen Lehre des Materialismus gelangen, ist es erforderlich, wenigstens bei Herrn Büchner eine ganze Reihe von Vorstellungen zu prüfen, die blos geeignet sind, den richtigen Gesichtspunkt zu verschieben, und für nichts weniger, als für Consequenzen der materialistischen Auffassung, gelten können.

Wir lesen bei Herrn B., daß Gehirn und Seele sich gegenseitig bedingen, daß Gehirn und Seele in einem untrennbaren Causalverhältnisse stehen, daß die Seele ein Product stofflicher Complexe sei, ja sogar, daß Leib und Seele verschiedene Naturen seien, indem S. 136 gesagt wird:

„Das Verhältniß von Seele und Leib ist im Ganzen (?) ein ziemlich (?) festbestimmtes, und, wenn es einmal scheint, als überwiege der Geist, ein andersmal, als überwiege die Materie, so sind solche Unterschiede hauptsächlich nur als individuelle anzusehen. Bei dem einen Menschen überwiegt die geistige, bei dem andern die leibliche Natur, den Einen könnte man den Göttern, den andern den Thieren vergleichen. Vom Thier bis zum höchstgebildeten Menschen zieht sich eine ununterbrochene Stufenleiter von geistigen Qualitäten. Stets aber bedingen sich diese beiden Naturen dergestalt, daß eine directe Vergleichung zwischen beiden eigentlich nicht vorgenommen werden kann." ꝛc.

Bei diesen Worten können wir nicht zweifeln, daß dabei die Seele als etwas vom Gehirn verschiedenes, etwas für sich bestehendes gedacht ist, denn wie könnte sie anders das Gehirn

bedingen, die Materie überwiegen und endlich gar ihrer Natur nach etwas vom Leibe verschiedenes sein sollen.

Wenn die Seele nun aber etwas Besonderes für sich sein soll, so kann sie doch wieder nichts Uebersinnliches, Immaterielles sein, weil sonst ein offener Widerspruch gegen den Hauptgrundsatz des materialistischen Systems, nach welchem es ein Uebersinnliches nicht giebt, und der Stoff das Eins und Alles ist, zu Tage treten würde. So müßte sie denn etwas Materielles, also noch etwas außer den bekannten Theilen des Leibes, uns insbesondere außer dem Gehirn vorhandenes Stoffliches sein, d. h. man müßte an der Grenze der sinnlichen Wahrnehmung noch etwas Sinnlichwahrnehmbares annehmen. Das ist indessen die Meinung des Herrn B. nicht, er zieht den offenen Bruch mit seinem eigenen System vor, und sagt uns S. 137, daß die Seele nichts Materielles sei. *)

Wir überlassen es Herrn B. diese Widersprüche zusammen zu reimen und constatiren hier nur, daß im Materialismus eine Seele als etwas besonderes, vom Leibe verschiedenes, nicht vorkommen kann. Im Grunde aber denkt Herr B. am Ende

---

*) Neuerdings hat Herr B., um solchem Widerspruche die Krone aufzusetzen, im Gegensatze gegen die endliche, konkrete Wirklichkeit noch eine allgemeine oder absolute, die er „das Ding an sich" nennt, angenommen. Er fügt aber in demselben Athem hinzu, daß unser nur auf die sinnliche Erfahrung angewiesenes, in den Formen von Raum und Zeit beschränktes Denkvermögen, welches keine absoluten oder unendlichen Eigenschaften besitze, die absolute Wirklichkeit nicht begreifen könne. Damit ist er denn also wieder auf dem alten Standpunkte, aber reicher um einen widersprechenden Begriff, der sein ganzes System über den Haufen wirft, einmal, weil er durchaus metaphysisch ist, und zweitens, weil in keiner Weise abzusehen, wie es aus dem endlichen Denkvermögen soll hervorgehen können. Dessen ungeachtet philosophirt er mit seinem neuen Begriffe, freilich ohne zu sagen, was wir uns denn nun darunter denken sollen, frisch drauf los und häuft Widerspruch auf Widerspruch. Man sieht, Herr B. hat zu seinem großen Unglücke etwas von Kant gehört. „Natur und Geist" von Dr. Louis Büchner. Seite 159 u. folgd.

ebenso und wir haben ihn bloß mißverstanden — was denn freilich nach den von ihm beliebten Ausdrücken unsere Schuld nicht ist — denn, wenn er S. 115 von dem das Gehirn schichtweise abtragenden Messer des Anatomen die Seele stückweise herunterschneiden läßt, wenn er S. 139 sagt, daß das Gehirn die alleinige Ursache des Gedankens, und S. 141 daß die Seelenthätigkeit eine Function der Gehirnsubstanz sei, so sind wir wieder beim Materialismus zu Hause, und haben Sätze vor uns, die wir als materialistische gelten lassen können. Wenn Herr B. nun aber daran geht zu sagen, was der Gedanke ist und wie er entsteht, so hat er wieder bedenkliche Anwandlungen von Uebersinnlichkeit.

Zuerst wirft er hier beständig „Seele, Geist und Gedanke" zusammen, als ob diese drei Dinge einerlei wären. Bekanntlich versteht man aber unter Gedanken die Producte der Seele oder des Geistes, und unter Geist oder Seele das Gedankenerzeugende. Für Herrn B. giebt es nun aber etwas besonderes Gedankenerzeugendes, was er Geist oder Seele nennen könnte, durchaus nicht, sondern das Gedankenerzeugende ist lediglich das Gehirn, und das, wovon hier gesprochen werden kann, ist allein der Gedanke, und zwar der Gedanke als Erzeugniß des Gehirns. Hierüber bekommen wir denn nun aber höchst seltsame Dinge zu hören, die wir viel eher bei der Seherin von Prevorst, oder bei irgend sonst Jemandem, der mit dem Unterleibe denkt, vermuthet hätten, als bei Herrn Büchner.

Herr B. opponirt sich zuvörderst gegen die bekannte Aeußerung von Vogt: „die Gedanken stehen in demselben Verhältniß zu dem Gehirn, wie die Galle zur Leber oder der Urin zu den Nieren." Daran thut er aber sehr Unrecht, denn diese Auffassung ist vom materialistischen Standpunkte aus eben so gut wie irgend eine andere. Irgend eine stoffliche, d. h. sinnlich wahrnehmbare Veränderung an den leiblichen

Erscheinungen kann es doch nur sein, was das Gehirn mit der Gedankenerzeugung hervorbringt, denn wie könnte das Gehirn, als etwas Sinnlichwahrnehmbares, etwas anderes hervorrufen, als wieder ein Sinnlichwahrnehmbares, da ja doch in der sinnlichen Welt — und eine andere kennt der Materialismus nicht — Uebersinnliches nicht vorkommen kann, und außerdem jede Kraftäußerung nur insofern vorhanden gedacht wird, als sie eine sinnlich wahrnehmbare Veränderung hervorruft. Also eine stoffliche, d. h. sinnlich wahrnehmbare Veränderung an einer sinnlichen Erscheinung müßte nach materialistischer Lehre nothwendig der Effect sein, den das Gehirn mit der Gedankenerzeugung hervorbrächte, und nur der besonderen Ungunst der Umstände, welche in diesem Fall die Beobachtung fast unmöglich macht, oder einer so großen Feinheit dieser Veränderungen, daß ihnen auch mit dem Mikroskop nicht zu folgen wäre, könnte es zugeschrieben werden, daß sie in der That noch nicht wahrgenommen worden. Da nun ferner die Materialisten in Ermangelung jeder thatsächlichen Grundlage in dieser Beziehung durchaus nicht zu sagen wissen, welcher Art die gedachten Veränderungen sind, und wie sie vor sich gehen, so haben sie einstweilen zwischen den verschiedenen im Körper möglichen physikalischen und chemischen Prozessen als Ursache der Gedankenerzeugung die Wahl, und wir wüßten nicht zu sagen, worin der Prozeß der Absonderung irgend einem andern physikalischen oder chemischen Prozesse in dieser Beziehung nachstände. Warum könnten die abgesonderten Gedanken nicht anderweit im leiblichen Haushalt gut zu verwerthende Stoffe sein, oder, sofern sie dies nicht wären, mit andern Auswurfstoffen daraus entfernt werden, womit überdies vielen von ihnen nur ganz nach Verdienst geschähe? Oder, warum könnten sie nicht zum Beispiel ausgeschwitzt werden?

Jedenfalls befindet sich die Vogtsche Auffassung ganz im

Einklang mit dem System, und man versteht doch, was er sagen will. Dagegen giebt uns Herr B. folgende Orakelsprüche.

„Der Gedanke, der Geist, die Seele dagegen" (nämlich im Gegensatz gegen Urin und Galle) „ist nichts Materielles, nicht selbst Stoff, sondern der zu einer Einheit verwachsene Complex verschiedenartiger Kräfte, der Effekt eines Zusammenwirkens vieler mit Kräften oder Eigenschaften begabter Stoffe."

„Das Gehirn giebt, um den Gedanken zu secerniren, keinen Stoff ab."

„Das Gehirn produzirt ein Etwas, das nicht abgeworfen wird, nicht materiell bleibend ist, sondern das sich im Momente der Production selbst wieder verzehrt."

„Die Secretion der Leber, der Nieren, geht unbewußt, ungekannt, unbeaufsichtigt von der höhern Nerventhätigkeit vor sich; sie erzeugt einen greifbaren Stoff; die Thätigkeit des Gehirns ist ohne Bewußtsein, ohne volles Bewußtsein unmöglich, sie secernirt nicht Stoffe sondern Kräfte."

Wir fragen Hrn. B. nur:

Wie kann er den Gedanken etwas Immaterielles d. h. Uebersinnliches nennen, nachdem er mit so großer Zuversicht dekretirt hat, daß nie etwas Uebersinnliches entdeckt, erfaßt, gewußt worden, und daß dies nie wird geschehen können?

Wie kann er sich den Gedanken als einen Complex von Kräften denken, da doch nach der materialistischen Theorie die Kräfte lediglich Eigenschaften der Stoffe sind, und also nur als diesen angehörig, nicht aber zugleich als etwas anderes gedacht werden können? Wie kann das Gehirn etwas secerniren d. h. von sich abgeben, was kein Stoff ist, da doch für ihn Gehirn unmöglich noch etwas anders als Stoff sein kann? Wie kann das Gehirn etwas produziren, was keine Dauer hat, da doch alles, was als etwas erkannt werden soll, eine gewisse Dauer haben muß? Was soll damit gesagt sein, daß die

Gehirnthätigkeit nicht ohne Bewußtsein vor sich geht, da es sich ja darum eben handelt, wie das Bewußtsein, das Denken, durch das Gehirn erzeugt wird, das Bewußtsein nicht also schon vorausgesetzt sein kann?

Was soll das heißen, daß die Gehirnthätigkeit Kräfte secernirt?

Wie kann die Kraft, die doch bloß Eigenschaft des Stoffes sein soll, abgesondert von diesem existiren? Wie kann der Stoff seiner Eigenschaft sich entäußern, die ihm doch (nach S. 1) von Ewigkeit beiwohnt und von ihm unzertrennlich ist? Und wo bleibt da der große Grundsatz: „Keine Kraft ohne Stoff — kein Stoff ohne Kraft!" mit sammt dem Ausrufungszeichen?

Noch in einem Punkte haben wir uns bei diesem Gegenstande mit Herrn B. auseinanderzusetzen. Herr B. hält sich für berechtigt, den Gedanken, als eine Kräftesumme — was er seiner Meinung nach ist — für etwas Immaterielles zu erklären, weil diese Kräftesumme ebenso wie jede andere einfache Kraft, Magnetismus, Electricität u. s. w., nicht unmittelbar durch die Sinne wahrgenommen, sondern nur aus ihren Aeußerungen erschlossen werde. Das ist aber nichts, als ein den Standpunkt verrückendes Spiel mit Worten. Der Materialismus erklärt die Kraft für eine Eigenschaft der Materie. Mithin muß sie etwas Materielles sein, denn die Materie mit einer Eigenschaft zu denken, welche immateriell, also ihrem Wesen nach der Materie gerade entgegengesetzt wäre, wäre offenbar eine contradictio in adjecto. Soll aber die Kraft als etwas Immaterielles von der Materie Unabhängiges und nur an ihr zur Erscheinung Kommendes gedacht werden, so ist das System vollständig durchbrochen und es giebt keinen Materialismus mehr.

Wir haben gesehen, daß die consequente Lehre des Mate-

rialismus über das Bewußtsein keine andere ist, noch sein kann, als, daß der Gedanke in einer Veränderung der Materie, insbesondere des Gehirns, besteht, sei es nun, daß diese Veränderung durch einen physikalischen oder chemischen Prozeß, oder eine Reihe solcher Prozesse bewirkt werde. Wir tragen hier nur zuvörderst den Thatsachen Rechnung, auf welche der Materialismus seinen Satz gründet, und wie wir meinen in so umfassender Weise, daß auch von materialistischer Seite nichts dabei vermißt werden wird.

Wir halten nemlich in dieser Beziehung folgende Sätze für durchaus festgestellt:

Wir kennen das Bewußtsein zunächst bloß als eine Lebensäußerung des Menschen, zum Menschen gehört wesentlich und, insofern wir bloß die sinnliche Erfahrung fragen, allein die sinnliche Erscheinung, der Leib, so daß selbstverständlich ohne diesen das Bewußtsein nicht erscheinen kann. Ein normales Bewußtsein findet nur statt, wenn gleichzeitig ein normaler Leib und insbesondere ein normales Gehirn vorhanden ist, wesentliche Verschiedenheiten des Gehirns sind begleitet von wesentlichen Verschiedenheiten des Bewußtseins und wesentliche Veränderungen des einen treten nicht auf ohne wesentliche Veränderungen des andern. Zugleich bemerken wir dieselbe Zusammenstimmung und Gegenseitigkeit in allen Theilen und allen übrigen Lebensäußerungen des menschlichen Organismus in ihrer Wirkung auf einander und auf das Ganze, nur verschieden dem Grade nach, je nach ihrer mehreren oder minderen Wichtigkeit für die Lebensfunctionen und ihrer größeren oder geringeren Entfernung von den Centralorganen.

Wenn wir diese Sätze nach ihrem wahren Gehalte wägen, so werden wir daraus unzweifelhaft folgern: der ganze Mensch ist eine Individualität, d. h. eine harmonische Einheit, in der nicht zusammenhanglose oder einander widerstrebende Elemente

ihr Wesen treiben, sondern alle Theile und alle Lebensäußerungen unter der Herrschaft einer unbedingten Gesetzmäßigkeit, einer sie alle in einander zusammenhaltenden Einheit stehen, dergestalt, daß jedes von ihnen nur in dem normalen Zusammenhange mit den andern, nur in dem an keiner Stelle gestörten Organismus seiner Bestimmung voll genügen kann. Das aber werden wir anderseits ebensowenig verkennen, daß damit darüber, worin denn nun dies Wesen des menschlichen Organismus besteht, und welches der Prozeß des Lebens ist, er äußere sich nun in sinnlich wahrnehmbaren Objecten oder den nur der innern Erfahrung zugänglichen Thatsachen des Bewußtseins, noch gar nichts ausgemacht ist, da wir doch eben bisher nur wissen, daß dieses Wesen harmonisch wirkt und daß darum Störung an irgend einer Stelle mehr oder weniger tief greifende Störung im Ganzen zur Folge hat. Wenn also der Materialismus — ohne irgend welche weitere Thatsachen für sich zu haben — behauptet, daß das Bewußtsein in einer auf chemischem oder physikalischem Wege entstehenden Veränderung der Materie des Gehirns oder einzelner Theile desselben seinen Grund habe, so ist dies eine bloße Dreistigkeit.

Sehr dreist ist diese Behauptung aus einem doppelten Grunde. Erstlich weiß der Materialismus von solchen Veränderungen des Gehirns, die er als Ursachen des Bewußtseins ansieht, nicht das Mindeste, es ist niemals darüber etwas beobachtet, oder in irgend einer Weise wahrgenommen worden, dann aber weiß er eben so wenig darüber zu sagen, in welcher Art diese sinnlichen Veränderungen Ursache des Bewußtseins sind, das wir doch allein durch die innere Erfahrung kennen, und nicht zwar als eine Veränderung des Gehirns, sondern als etwas durchaus anderes, indem nicht sinnliche Objecte, sondern Vorstellungen und Begriffe seinen Inhalt bilden. Hier möchte nun vielleicht der Materialismus, eine Hypothese

durch die andere ergänzend, sagen können, daß das Bewußtsein in einer durch die entsprechenden Veränderungen des Gehirns hervorgerufenen Empfindung desselben oder besonderer dazu bestimmter Nerven bestehe, diese Empfindung aber die innere Erfahrung sei. Indessen auch das ist unhaltbar. Die Empfindung ist, wie wir früher gezeigt haben, nicht zu erklären, ohne einen Widerstand, welchen das empfindende Subject der äußern Einwirkung entgegen stellt, nicht also ohne eine Thätigkeit, die im Subjecte selbst ihren Ausgangspunkt hat. Das Bewußtsein ist mithin von vornherein eben so sehr durch das Subject, wie durch eine äußere Einwirkung bedingt, und es wird dies nur verkannt, weil die in dem Akte der Empfindung wirksame Thätigkeit des Subjects der Beachtung entgeht. Dies geschieht allerdings leicht, weil der Mensch, wenn er erst zum Denken gelangt ist — und dann kann er doch auch erst die Empfindung begreifen — das Stadium der Empfindung mit dem wach gewordenen Bewußtsein gleichsam verdeckt. Allerdings ist die unvermischte Empfindung das Erste und die freie Thätigkeit des Vorstellens folgt ihr nach. Wenn aber der Mensch dieser Thätigkeit und damit seiner selbst sich einmal bewußt geworden ist, so begleitet dieses Bewußtsein auch die Akte der Empfindung dergestalt, daß dabei das Empfundene zugleich vorgestellt, oder doch die Möglichkeit, es frei vorzustellen, gewußt wird. So wird durch die bewußte Thätigkeit die ursprüngliche, die allerdings nur a posteriori aus der freien Thätigkeit erkannt werden kann, in den Schatten gestellt, und es entsteht der Schein, als ob die Empfindung allein durch die äußere Einwirkung hervorgebracht werde, und als ob in dieser ein Prinzip gegeben sei, von welchem alle Erkenntniß hergeleitet werden könne. Indessen selbst wenn das Wesen der Empfindung verkannt wird, so stellt doch die innere Erfahrung in allen Acten des Bewußtseins und von

vornherein so entschieden den Gegensatz zwischen Subject und Object, und die Wirksamkeit einer vom Subjecte ausgehenden Thätigkeit ins Licht, daß eine vollständige Verkennung dieser Thatsachen dazu gehört, um das Bewußtsein lediglich aus einer äußeren Einwirkung erklären zu wollen. Die materialistischen Philosophen thun, wenn sie von solchen Resultaten der innern Erfahrung sprechen, als ob es sich um Ammenmährchen handelte, die sich weit von der Wirklichkeit entfernten, und nicht um Thatsachen, die sich ein jeder durch die einfache Beobachtung des innern Vorganges, wie er in allen Acten des Bewußtseins vorkommt, über allen Zweifel erheben kann.

Wenn diese Beobachtung angestellt wird, so zeigt sich, daß wir in jedem Acte des Bewußtseins zweierlei unterscheiden, das Ich, das Wissende, und ein Anderes, das Gewußte, daß dabei das Ich sich stets gleich bleibt, das Andere aber in mannigfaltiger Weise wechselt, daß das Ich sich immer als das Thätige, das Wissende, erweist, und daß nur auf die Art Bewußtsein zu Stande kommt, daß das Ich sich auf das Andere richtet, es zum Gegenstande seiner Thätigkeit, Aufmerksamkeit, zum Gewußten macht. Meine Augen können auf einen Gegenstand gerichtet sein in einer Art, welche alle physikalischen Bedingungen des Sehens erfüllt, wenn nicht aber auch mein Ich auf ihn gerichtet ist, d. h. wenn ich nicht dergestalt auf ihn merke, meine Thätigkeit auf ihn richte, daß ich zugleich von ihm und von mir weiß, und beide unterscheide, so weiß ich nicht von ihm und so kann es kommen, daß wenn gleichzeitig mein Auge auf ein Object, mein Ich auf ein anderes gerichtet ist, ich das Eine sehe, ohne davon zu wissen — sofern solch bewußtloser Act noch Sehen genannt werden kann — von dem Anderen aber weiß, ohne es zu sehen.

Diese Sätze sind durchaus nicht weiter zu beweisen, denn

sie stellen eine reine Thatsache der inneren Erfahrung dar, sind unmittelbare Ergebnisse einer einfachen Wahrnehmung mittelst des inneren Sinnes. Mit demjenigen nun, der etwa sagt, er sehe das nicht, können wir so wenig rechten, wie mit einem, der sagte, er sehe ein sinnliches Object nicht, das vor unsern Augen steht.

Das Ergebniß ist, daß kein Bewußtsein stattfindet, ohne daß zweierlei gleichzeitig, aber in gegensätzlicher Getrenntheit, gewußt wird, das Ich und ein Anderes, das Subject und Object, daß somit diese zwei sich dergestalt gegenseitig bedingen, daß das Eine nicht vor dem Andern noch ohne das Andere und das Andere nicht vor dem Einen noch ohne das Eine gesetzt werden kann, und ferner, daß in geradem Gegensatz die Objecte, mannigfaltig und veränderlich, die verschiedensten Bestimmtheiten aufweisen, welche das Subject nicht hat; das Subject aber, als das Eine und Unveränderliche, nur eine Bestimmtheit hat, die wiederum an keinem Object vorkommt, die nemlich, daß es das Wissende ist.

Dieser Dualismus von Subject und Object ist das absolut Erste, von dem das erkennende Subject ausgeht, denn es hat an dem Objecte, der Erscheinung, keineswegs ein Princip, sondern nur das eine Glied eines Gegensatzes, dessen anderes es selbst ist.

Nun ist ferner gewiß, daß dieser Dualismus, der aller Erfahrung zum Grunde liegt, und in jeder enthalten ist, nicht durch die Erfahrung, also durch sich selbst aufgelöst werden kann. Die Erfahrung kann daher wohl immer neue Objecte in den Bereich unsers Bewußtseins ziehen, uns aber auch nicht einen Schritt über das unmittelbare Auffassen der konkreten Objecte in ihrer Verschiedenheit unter einander und in ihrem reinen, unveränderlichen Gegensatze gegen das Ich hinausführen. Offenbar kann nur ein Weg zur Lösung des Dualismus

und damit zu einer über das unmittelbare Bewußtsein hinausgehenden Erkenntniß führen, der nemlich, daß das Ich selber sich als ein in sich freies Prinzip findet, und in seiner freien Thätigkeit zugleich jene, die es bei der sinnlichen Erfahrung gebunden vornimmt, reproducirt, und somit nicht nur seinen Gegensatz gegen das Object, sondern auch seine Einheit mit demselben erkennt.

Und wer wüßte nicht, daß das Ich in der That sich solchergestalt als Prinzip einer von der unmittelbaren Erfahrung ganz verschiedenen innern Welt setzt, indem es frei, ohne irgend welche äußere Anregung lediglich durch innern Impuls Vorstellungen und Begriffe bildet? Jedermann weiß es, nur die materialistischen Philosophen wissen es nicht, oder haben es vielmehr über der Menge ihrer wissenschaftlichen Errungenschaften vergessen, so ganz vergessen, daß sie nicht mehr unterscheiden können, wie wir bei der sinnlichen Erfahrung dem Gegenstande nach gebunden sind, und von einer äußern Nothwendigkeit bestimmt werden, im Vorstellen und Denken aber die Objecte lediglich nach inneren Impulsen bestimmen und wechseln lassen. So sehr haben sie sich von der Grundlage alles Wissens entfernt, daß ihnen diese als Kinderglauben erscheint, das aber, was sie allein erst dieser Grundlage verdanken und verdanken können, als Wissenschaft. So nennen sie Thatsache, was reines Denkresultat, und Grund, was Folge ist. Kein Wunder, daß ihre Resultate so abnorm sind, und so vollständig dem Bewußtsein widersprechen. So ergiebt sich also, daß allerdings alles Wissen auf der Erfahrung ruht, d. i. dem unmittelbaren Bewußtsein, welches reiner Lebensakt ist, daß aber diese Erfahrung kein Einfaches, kein Prinzip ist, aus dem sich etwas erklären läßt, sondern ein starrer Dualismus, in welchem Subject und Object ohne Vermittelung in strenger Gegensätzlichkeit verharren. So vermehrt denn die fortschrei-

tende Erfahrung die Zahl der verschiedenen Objecte, aber gewährt durchaus keine weitergehende Erkenntniß. Weder das Object rückt aus seiner Stellung, in der es blos das Gewußte, das dem Wissenden Gegenüberstehende ist, noch das Subject, das im unmittelbaren Bewußtsein eben so sehr das Andere, das Object, zur nothwendigen Bedingung hat. Erst die freie Thätigkeit des Subjects, die innere Erfahrung, findet ein Prinzip in ihm selber, hier erst beginnt das Reich der Erkenntniß. Auch der einfachste Begriff, auch das Sein, entspringt erst aus dieser Quelle.

Nach dieser Darlegung ist nun leicht zu erkennen, in welchem Widerspruche die materialistische Theorie mit den Thatsachen des Bewußtseins steht. Die letzteren ergeben, daß der Anfang alles Wissens das Bewußtsein selber ist, als unmittelbare Thatsache, in welcher Subject und Object beide zugleich und keines ohne das andere von vornherein gegeben sind; der Materialismus macht das Object für sich zur ersten Thatsache. Das Bewußtsein zeigt Subject und Object in strenger Gegensätzlichkeit, der Materialismus löst das Subject in das Object auf. Die innere Erfahrung zeigt das Subject als das Princip einer von der unmittelbaren Erfahrung ganz verschiedenen Thätigkeit, der Materialismus setzt das Object als Princip, und stellt den Denkprozeß in die Reihe der lediglich an den Objecten beobachteten chemischen und physikalischen Vorgänge.

Dieser vollkommene Widerspruch der materialistischen Theorie mit den Thatsachen des Bewußtseins kann nicht Wunder nehmen. Denn es ist ein vollkommen leeres Vorgeben des Materialismus, daß er sich auf Thatsachen gründe. Er hat auch nicht eine Thatsache für sich und ist nichts als eine Hypothese, die dadurch ganz und gar entwerthet wird, daß sie auf einer einzigen Scheinwahrheit beruht, mit welcher das ganze System steht und fällt.

Diese Scheinwahrheit ist, wie wir gezeigt haben, daß die Erscheinung ein Ding an sich sei, von dem, als einem Prinzipe, ausgegangen werden könne. Die Wahrheit aber ist, daß der Anfang für das erkennende Subject der an ihm selbst hervortretende Gegensatz von Thun und Leiden ist, und erst in weiterer Folge das Ding an sich als der Grund der Erscheinung erkannt wird. Wir unterscheiden hier Grund und Folge genau von Ursache und Wirkung und verstehen unter Grund und Folge nur dasjenige, was in Beziehung auf das Denken als früheres und späteres zu betrachten ist. Dieses Ding an sich, d. h. dasjenige was als die reale, durch die ihm immanente Bewegung vermittelte, Einheit von Ursache und Wirkung, Substanz und Mannigfaltigkeit, Unendlichkeit und Räumlichkeit, Ewigkeit und Zeitlichkeit — welches alles nur verschiedene Seiten ein und desselben Verhältnisses sind — aufzufassen ist, dieses Ding an sich ist für das erkennende Subject nicht unmittelbar, sondern es wird geschlossen, indem zuvörderst das Subject im Begriffe die Einheit des ursprünglich an ihm hervortretenden Gegensatzes zu Stande bringt, und dann den realen Gegenstand des Begriffes in dem Objecte erkennt. Dies geschieht dadurch, daß das Subject sich von dem Objecte unterscheidet. Es unterscheidet sich von ihm, indem es sich in der freien Thätigkeit der Vorstellung für sich setzt, woraus unmittelbar folgt, daß auch das draußen Thätige, als der Grund des subjectiven Eindrucks, für sich gesetzt wird. Nun setzt damit allerdings das Subject das Object sich selbst identisch, indem jedes für sich, jedes thätig ist, und die Thätigkeiten beider insofern, als sie sich das Gleichgewicht halten, einander gleichartig sind; aber es setzt zugleich, indem es sich selbst erkennt, einen Unterschied zwischen beiden, denn

es findet seine Thätigkeit als die reine allgemeine, die bloße Regel ausdrückende, alle Besonderheit aber empfängt es mittelst des sinnlichen Eindruckes von dem Objecte, dem also dieses Moment des Besonderen an sich zukommt, und das deshalb nothwendig nicht zwar vor dem Subjecte, wohl aber vor der Empfindung, und damit vor aller Erkenntniß, welche ja erst aus der Empfindung hervorgeht, gesetzt wird. Das Subject erkennt sich also als dasjenige, welches in der Vorstellung das Besondere nicht neu schafft, sondern bloß, nachdem es dasselbe von außen empfangen, frei reproduzirt, und es erkennt damit die Einheit der Momente des Gegensatzes, die es im Begriffe herstellt, nicht als eine ursprüngliche, sondern als eine geschlossene, nicht als schöpferische, sondern als formale, nicht als a priori vorhanden, sondern als a posteriori entstanden. Dasjenige aber, in welchem die beiden Momente, welche das Subjecte zuerst in der Form des Gegensatzes enthält, von vornherein vereinigt gesetzt werden müssen, das Object, das Ding an sich, erkennt es deshalb als das a priori d. h. vor dem subjectiven Erkennen Vorhandene, als das Reale, und als den Grund des Erkennens, insoweit letzteres das Moment des Besondern enthält.

Diese Resultate beruhen auf den Funktionen des Urtheilens und Schließens. Schon der Begriff ist ein Schluß. Das Object setzt sich in der freien Thätigkeit des Vorstellens ein Besonderes gegenüber, unterscheidet es also von sich, und in der auf sich reflektirenden Bewegung verbindet es das Besondere mit sich, setzt es also als Eins mit sich. So hat es in dieser Thätigkeit unmittelbar zwei Urtheile, ein identisches oder allgemeines, das aus der Reflexionsbewegung hervorgeht und jedem Akte des Denkens eigen ist, und ein besonderes. Beide aber beruhen auf einem und demselben: seiner eigenen Thätigkeit, und in dieser schließt es die beiden Urtheile zusammen,

indem es sich als den Grund des Besonderen, und seine Thätigkeit als das den Gegensatz wie die Einheit Vermittelnde oder vielmehr Erzeugende setzt. Das Resultat ist der Begriff, d. h. nichts anderes, als das Subject in seiner Thätigkeit.

Durch ein weiteres Urtheilen und Schließen gelangt das Subject zum Realen. Hier ist das allgemeine oder identische Urtheil: das Ding ist dem Subjecte gleich, es ist Subject; das besondere: es ist von ihm verschieden, insofern es das Besondere nicht empfängt, sondern mittheilt. Der Schluß ist: das Ding ist die Einheit des Allgemeinen und Besondern an sich, es ist reales Subject a priori.

Nun ist leicht einzusehen, daß hier eine neue Quelle eines leicht täuschenden dialektischen Scheines liegt, der darin seine Veranlassung hat, daß der Begriff des Grundes nothwendig zwei verschiedene Seiten hat, insofern er als subjectiver und objectiver aufgefaßt wird.

Der subjective Grund ist die Thätigkeit des Subjects, die aus dem Gegensatze die Einheit folgert, der reale Grund ist der objective Prozeß, der im Zusammentreffen mit der subjectiven Thätigkeit den Gegensatz am Subjecte hervorruft. Das Mittelglied zwischen beiden ist dieser Gegensatz, der für das Denken der Anfang ist. Der reale Grund wird dem subjectiven Grunde vorausgesetzt, und doch wird aus dem subjectiven Grunde der reale erst gefolgert. Der reale Grund ist also Grund, insofern er dem subjectiven Grunde, vorangeht, er ist Folge, insofern er im Prozesse des Denkens aus dem subjectiven Grunde erst geschlossen wird; und der subjective Grund wiederum ist Grund, insofern aus ihm im Denkprozesse der reale erst gefolgert wird, und er ist Folge, insofern er den realen Prozeß zur Voraussetzung hat. Diese Amphibolie des Begriffes macht ihn schwer in seiner wahren Natur erkennbar, und die einseitige Auffassung dieses Begriffes ist es wesentlich, die einen hervorstechenden Cha-

rakterzug der Kantischen Philosophie und des Fichteschen Idealismus ausmacht. Hier ist es nun der subjective Grund, der a priori gesetzt wird, und zwar richtig insofern aus dem subjectiven Grunde erst der reale gefolgert wird, aber einseitig, insofern verkannt wird, daß der subjective Grund seinerseits wieder aus dem realen hervorgeht. Die consequente Folge davon ist, daß bei Fichte der subjective Grund für den realen genommen und zum realen Prinzip gemacht wird.

Im Realismus dagegen macht sich die andere Seite des dialektischen Scheines geltend, indem der reale Grund, der allerdings als Prinzip, aber erst a posteriori, erkannt wird, von vornherein und ohne Herleitung aus dem subjectiven Grunde, als der Ausgangspunkt des Philosophirens gilt, und dies ist die tiefere und eigentliche Quelle des Irrthums, welcher die Erscheinung mit dem Dinge an sich verwechselt.

Es bleibt uns an dieser Stelle noch übrig, zu betrachten, in welcher Art das Denken sich selbst in die Reihe der Dinge, in das reale Sein einfügt.

Das Subject findet in seiner körperlichen Erscheinung, die es von allen andern körperlichen Erscheinungen durch die Empfindung unterscheidet, und vermöge des Willens, mit dem es sie unmittelbar regiert, als ihm zugehörig erkennt, sich selbst als ein Ding, wie die andern Dinge, welches das Moment des Besondern an sich selbst hat. Und nun erst setzt es sich selbst als seiend, als ein Wesen, das in die Sphäre des realen Seins mit eingeschlossen ist, und seine Thätigkeit, als Empfindendes, Vorstellendes und Denkendes, betrachtet es jetzt als eine besondere Lebensfunktion, die ihm, als diesem besondern Subjecte, zukommt. Das Subject ist dasselbe, wenn es in der fortdauernden Bildung und Entwickelung seines Körpers nur seine eigne Besonderheit, seine spezielle Natur, in räumlicher Ausdehnung entfaltet, und zwar im Zusammenhange

mit den übrigen Dingen, aber ohne bewußte Rücksicht auf sie, und dasselbe, wenn es in der geistigen Thätigkeit, aus seiner Besonderheit sich zum Allgemeinen, von allem besondern Befreiten, zusammen nehmend, bloß seine Beziehung zu Anderem als Zweck hat. Auch diese Beziehung zu Anderem ist in seinem einheitlichen Wesen begründet, und darum formirt es in der Bildung seines Körpers, der nichts als die äußere Entwicklung seines Wesens ist, in den Empfindungsorganen die Mittelglieder zwischen sich und der Außenwelt, gleichsam die Wege und Pforten, auf denen es zu den äußern Dingen gelangt und durch die es den Eindruck derselben empfängt. Die Thätigkeit aber, die es im Akte des Empfindens und Erkennens entwickelt, ist darin von dem natürlichen Lebensprozesse verschieden, daß sie nicht die Besonderheit des eigenen Wesens ausdrückt, sondern die reine Beziehung auf anderes ist, die an sich nichts enthält, als die Regel des Lebens, der Thätigkeit, welche allem, was ist, eignet. Weil dieses Allgemeine jedem Dinge zukommt, mithin auch dem Menschen, so kann es für ihn eine Thätigkeit geben, in der er es darstellt, denn er stellt damit nur dar, was in ihm selber ist. Das eben ist der Unterschied zwischen den reinen Naturdingen, die bewußtlos nur ihre Besonderheit ausdrücken, und den empfindenden Wesen, welche zugleich die reine Beziehung auf anderes haben; der Mensch aber ist mehr als ein empfindendes, er ist ein bewußtes, ein denkendes Wesen, weil er die Beziehung auf anderes in freier Selbstbestimmung entwickelt. Ohne Freiheit giebt es kein Bewußtsein.

In dieser Auffassung nun verschwindet der Unterschied zwischen Organischem und Unorganischem, nicht in der Art, daß alles unorganisch wäre, sondern dahin, daß alles organisch ist, es verschwindet der Unterschied von Körper und Geist, von Stoff und Kraft, in einem höhern Principe, dem

subjectiven Lebensprozesse, und die Thatsachen, welche der Materialismus für die materielle Natur des Subjects anführt, sind uns eben so viele Beläge für die subjective Natur der sinnlichen Erscheinungen.

Wir bleiben hier bei diesem Resultate stehen, ohne zu erörtern, in welchem Zusammenhange die einzelnen Organismen unter einander stehen, in wiefern sie sich Widerstand leisten, und sich verbinden, indem höhere Organismen andere in den Kreis ihres Lebensprozesses bannen, ohne sie aufzulösen, endlich, in welcher Art alle Organismen in Einem ihren Grund und ihr Leben haben. Das sind Fragen, die nur in einer vollständigen systematischen Darstellung Erledigung finden können.

Wir haben gesehen, daß das empfindende und erkennende Subject sein Wesen allein in der reinen, von allem Besondern freien, Thätigkeit hat.

Wer es aber so nicht denken kann, wer nicht im Stande ist, es in seiner elementaren Reinheit zu fassen, ohne irgend eine Beimischung einer sinnlichen Vorstellung, der kann durch sein Mitreden die Frage nicht fördern. Wenn daher R. Wagner sich eine Seelensubstanz vorstellt, die er dem Lichtäther vergleicht, der er Ortsveränderungen zuschreibt und ein Kleid anzieht, die theilbar ist, und von der etwas abgenommen und auf anderes übertragen werden kann, wie die Elektricität von einer Elektrisirmaschine auf die Goldblättchen eines Elektroskops, so denkt er sich ein Ding, das mannigfaltige Bestimmtheiten nach Art der sinnlichen Objecte hat, und deshalb der reine Gegensatz des Objects, das Subject, das nur eine Bestimmtheit hat, nicht sein kann. Dieses Zwitterding kann nun nach keiner Seite hin genügen, denn es hat Prädikate, die dem Subjecte nicht zukommen können, und es beansprucht andrerseits objective Bestimmtheiten, die sich nicht nachweisen

lassen. So kann es denn weder im Gebiete der innern, noch in dem der sinnlichen Erfahrung eine Stelle finden, und wird mit vollem Rechte hier wie dort an der Grenze zurückgewiesen, weil es ohne jede empirische Legitimation ist. Solchen Vorstellungen gegenüber hat dann der Materialismus leichtes Spiel, ja den Vorzug der Consequenz, indem er wenigstens das Gebiet der sinnlichen Erfahrung von Phantasieerzeugnissen rein erhält, und es hat keine Schwierigkeit, den Kampf gegen die Seelensubstanz nach dem ergiebigen Thema von „Köhlerglaube und Wissenschaft“*) durch eine Reihe wohlfeiler Pointen hindurch zu variiren. Was aber das Verständniß des Bewußtseins anlangt, so haben beide streitenden Theile davon gleich viel oder vielmehr gleich wenig, und in diesem Punkte haben sich Köhlerglaube und Wissenschaft nichts vorzuwerfen. R. Wagner irrt sehr, wenn er sich für berechtigt hält, den Inhalt seines Glaubens ohne Weiteres in die Wissenschaft einzuführen, auf solchem Wege gelangt man höchstens zur unklaren Vorstellung einer Seelensubstanz, die nicht Fisch, nicht Fleisch ist; Carl Vogt aber befindet sich in einer gleich großen Selbsttäuschung, wenn er meint, daß seine Wissenschaft in Bezug auf das Bewußtsein etwas anderes ist, als bloße Unwissenheit.

Ein solcher Vorwurf darf ohne Noth nicht gemacht, und muß, wenn er gemacht wird, motivirt werden. Wir motiviren ihn dadurch, daß eine Vewechselung der Erscheinung mit dem Dinge an sich, wie sie die Grundlage des Materialismus bildet, seit Kant, und eine Verkennung der Natur des Bewußtseins, wie diese Richtung sie zur Schau trägt, seit Fichte bei Niemandem, der die Arbeiten dieser großen Männer auch nur einigermaßen kennt, vorkommen kann.

*) Köhlerglaube und Wissenschaft. Eine Streitschrift gegen Hofrat Rudolph Wagner in Göttingen von Carl Vogt.

Der Realismus des Baco von Verulam und Lockes hatte seine gute Berechtigung, aber der Materialismus unserer Tage ist eine Geburt der Unkenntniß. Wir halten für nöthig, dies zu sagen, weil die Philosophie so große und heilige Interessen der Menschheit vertritt, daß Niemand ohne ernste Arbeit und vollends gar ohne alle Erkenntniß desjenigen, was die Heroen der Nation darin geleistet haben, unternehmen soll, darin öffentlich zu sprechen, da er sonst das Urtheil der Menge in unheilvoller Weise verwirren kann, und weil nicht geduldet werden darf, daß solch ein Thun dem Volke mit dem glänzenden Gewande der Wissenschaftlichkeit, so wenig es ihm auch zukomme, ungehindert imponire.

Dieser Streit zwischen Wagner und Vogt, wie er auf beiden Seiten geführt wird, zeigt recht deutlich, wie unfähig die Naturwissenschaft als solche ist, über die Frage vom Bewußtsein zu entscheiden, wie sehr diejenigen, welche dabei einseitig von dieser Spezialwissenschaft ausgehen, sie mögen den Materialismus bekämpfen oder vertheidigen, sich von der Sinnlichkeit imponiren lassen. Dieser beherrschende Einfluß des Sinnlichen ist es allein, der insbesondere die Materialisten verleitet, übereilte Urtheile in Dingen auszusprechen, die für sich allein ein ernstes und umfassendes Studium fordern, und von solcher Befangenheit kann es nicht Wunder nehmen, daß sie die Auflösung der Psychologie in die Naturwissenschaft als den nächsten Fortschritt der Zukunft bezeichnet.

Gewiß, so kann es jemandem vorkommen, der von Naturwissenschaft etwas, und von Psychologie gar nichts versteht. Wer aber auch nur eine oberflächliche Kenntniß davon hat, mit welchen exacten Studien und welcher Energie des Denkens Männer, wie Kant und Fichte, durch ein ganzes von wissenschaftlichen Erfolgen gekröntes Leben die Operationen des Bewußtseins erforscht haben, wer nur eine Ahnung davon besitzt, daß es ein Sehen giebt, das weiter reicht als irgend ein Fernrohr, indem es den Raum ganz und gar überwindet, und das Unterschiede zeigt, über die kein Mikroskop uns Aufschluß zu geben vermag, der kann nur die Armseligkeit beklagen, die mit ihren Kupfermünzen Wunder wie reich sich dünkt, weil sie — das Gold nicht kennt. Den reichsten Schätzen, den werthvollsten Errungenschaften des deutschen Geistes gegenüber befinden sich die materialistischen Philosophen durchaus im Stande der Unschuld, und von andern Leuten, die sich in gleichem Falle befinden, unterscheiden sie sich nur durch die Unbefangenheit, mit der sie trotz solcher Blöße vor allem Volke als Propheten auftreten. Wagt doch selbst Herr Büchner, dessen Logik sich eine gründliche Verbesserung durch ein ernstes philosophisches Studium sehr wohl gefallen lassen könnte, eine offene Verachtung der Philosophie zur Schau zu tragen, sie als Phrasenkram und als etwas zu kennzeichnen, womit man nur seine Zeit vertrödele. (s. S. XXXIII.) Dabei bildet er sich Gegensätze von Empirie und Abstraction, Beobachtung und Spekulation, wie sie nur der seichtesten Auffassung gelingen, und nur in dem sandigen Boden der Unwissenheit fortkommen können, und hält sich gar für berechtigt die wirren Reflexionen, die er selber zu Markte bringt, empirische Philosophie zu nennen. Wollte Gott, daß er nur überhaupt einmal erst wüßte, was Empirie ist und was die Philosophie zu leisten hat.

Was soll man nun aber gar sagen, wenn Hr. B. (S. 162) bemerkt, daß die Sprache der Engländer und Franzosen nicht jene nichtssagende Spielerei mit Begriffen und Worten erlaube, welche von den Deutschen häufig „Philosophie“ genannt werde, wenn er sagt, daß ihm die sogenannte Tiefe des deutschen Geistes stets mehr eine Unklarheit des geistigen Wassers, als eine wirkliche Unergründlichkeit geschienen habe, wenn er

den Rath giebt „die philosophischen Werke der Deutschen" in eine „fremde" Sprache zu übersetzen, um sie von unnöthigen und unverständlichen Anhängseln zu befreien, wenn er vermuthet, daß bei dieser Feuerprobe das Meiste auf dem Sieb liegen bleiben möchte!

Es ist wenig daran gelegen, daß Herr Büchner das gesagt hat — es paßt zu dem Uebrigen — aber daran kann man nicht ohne Bewegung denken, daß eine Nation, welche einen Lessing und einen Kant und einen Fichte zu den ihrigen zählt, so etwas erträgt, ja noch Lob und Anerkennung für einen Schriftsteller hat, der dergestalt ihre und seine Ehre in den Staub tritt! Schlimm genug, doch im Grunde nicht zu verwundern, denn solche Weisheit, wie der Materialismus zu Markte bringt, wird immer ein großes Publikum finden. Die Macht des sinnlichen Eindrucks, welche die Propheten befangen hält, beherrscht ja nicht minder eine große Menge ihrer Hörer und Leser. Und dann ist ja alles, was der Materialismus bringt, so klar, mit Händen zu greifen, und, je weniger man dabei denkt, um so besser versteht man es — das Denken aber ist eine so schwere Arbeit, und die Philosophie ein so mühsames Studium!

Der freie Wille.

Der Materialismus leugnet den freien Willen. Er muß aber, um die volle Consequenz seiner Voraussetzungen zu erreichen, nicht nur die Freiheit des Willens, sondern den Willen überhaupt, ja jede That leugnen. Freier Wille ist eine Tautologie. Die Freiheit besteht einzig im Willen und der Wille allein in der Freiheit. Wille ist nichts anders als Selbstbestimmung, eigner Impuls von innen heraus, und dieses sich selbst bestimmen, sich selbst zum Prinzip des Handelns machen, erschöpft zugleich vollständig den Begriff der Freiheit und der mit dieser in Eins zusammenfallenden That. Was aber lediglich durch Anderes bestimmt wird, ist nicht selbst Princip des Handelns, hat keinen Willen, und damit auch keine Freiheit, ja überhaupt keine Fähigkeit der That, denn es bewegt sich nicht, sondern es wird bewegt, es handelt nicht, es leidet. Geht nun das Wesen des Menschen, wie der Materialismus lehrt, in der sinnlichen Erscheinung auf, so kann er nicht für sich Anfang einer Bewegung sein, er kann also keinen Willen haben, und überhaupt nicht handeln, denn in den sinnlichen Erscheinungen giebt es keine That, ja unmittelbar sogar kein Werden, sondern stets nur die vollendete Thatsache, das Werden aber ist eine Auffassung, die erst das Denken, nicht auf Grund einer sinnlichen Wahrnehmung — denn das Werden ist nicht sinnlich wahrzunehmen — sondern als ein Resultat seiner eignen Thätigkeit hinzugefügt. Gestehen wir aber auch dem Materialismus das Werden als Thatsache zu, so wird er sich doch selbst bescheiden müssen, daß in den sinn-

lichen Erscheinungen nirgends ein Selbstthätiges, nirgends der freie Anfang einer Bewegung hervortritt, sondern überall Eines auf ein Anderes zurückweist, Eines vom Andern abhängt, Eines vom Andern bestimmt wird. Ja schon damit ist zuviel gesagt, daß Eines vom Andern bestimmt werde. Denn damit ist bereits etwas für sich gesetzt, und einem Andern gegenübergestellt. In der strömenden Bewegung der sinnlichen Erscheinungen ist aber Nichts für sich, sondern jedes nur, in so fern es inmitten dieser zugleich alles Andere bedingenden Bewegung ist; dieses Sein in der Bewegung ist sein ganzes Sein, es ist nur, insofern es in ihr ist, und die Abhängigkeit, die passive Bewegung, ist nicht etwas, was es als ein Seiendes erfährt, leidet, sondern dasjenige, wodurch und worin allein es erst ein Seiendes ist, oder vielmehr in jedem Augenblick von Neuem wird. Es giebt also in der materialistischen Weltanschauung keine Stelle für den Willen, für die That.

Wenn nun Moleschott sagt: „Ein freier Wille, eine Willensfreiheit, die unabhängig wäre von der Summe der Einflüsse, die in jedem Augenblicke den Menschen bestimmen, und auch dem Mächtigsten seine Schranken setzen, besteht nicht;" so scheint es, daß er nur die Freiheit des Willens leugnen, eine unfreie Willensthat aber anerkennen, d. h. ganz etwas Undenkbares annehmen wolle. Und wenn er den Menschen als etwas setzt, das von Anderem bestimmt, beschränkt wird, so setzt er ihn dadurch im Widerspruch mit seinem Systeme als etwas für sich, mit andern Worten, er setzt ihn als Subject, während er doch nichts kennt, als sinnliche Erscheinungen.

Der Mensch kann für ihn nur etwas sein, was in jedem Augenblicke in der rollenden Bewegung des Stoffwechsels neu erzeugt wird. Da ist nichts, was dem Andern auch nur als ein Leidendes selbstständig gegenüber zu stellen wäre, da ist nichts, als Product, Erzeugniß der Minute, und durchaus kein

Festes, Dauerndes, das handeln oder bestimmt werden könnte, und alles was als die That des Menschen erscheint, sein Denken, sein Handeln, ist nicht seine That, sondern gleichermaßen wie er selbst momentanes Erzeugniß des Stoffwechsels, der Mensch denkt nicht, handelt nicht, der Stoffwechsel denkt und handelt. Dabei bleibt freilich ein Räthsel, wie die materialistischen Philosophen, die denn doch auch nur mit sammt ihren Gedanken in jedem Momente von Neuem aus dem Stoffwechsel hervorgehen, es möglich machen, den Stoffwechsel im Ganzen zu wissen, und sich selber noch dazu, als die Centra der Wissenschaft, es sei denn, daß der Stoffwechsel in ihnen sich selber seiner Totalität nach in jedem Augenblicke verkörperte, und sie von Moment zu Moment zu den Propheten seiner Macht und Größe constituirte. Wie aber kann der Stoffwechsel, der selbst nichts ist, als die rastlose Bewegung der Elemente, sich denken, oder zum Gedanken gestalten, und warum offenbart er sich denn so spät und so vereinzelt, und wie fängt er es an, daß er im Bewußtsein anderer Menschen in ganz verschiedenen Gestalten, als Gott, Freiheit, Subjectivität auftritt?

Wie sehr die Natur der Sache die Materialisten zu der Einheit hindrängt, die allein im Subjecte ist, zeigt sich ebenfalls in der oben citirten Stelle, wenn Moleschott von der Summe der Einflüsse spricht, die in jedem Augenblicke den Menschen bestimmen. Es entgeht ihm nicht, daß jede That, jeder Willensact eine individuelle Einheit ist, während die äußeren Eindrücke in jedem Momente viele und verschiedene sind. Und doch muß nach dem Systeme jene Einheit auf diese Vielheit, als ihren Grund, zurückgeführt werden. Da soll es nun die Summe thun. Die Summe ist überhaupt ein beliebter Ausdruck in der materialistischen Philosophie. So sagt auch Vogt einmal: „Der Mensch ist die Summe von

Aeltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Koſt und Kleidung. Sein Wille iſt die nothwendige Folge aller jener Urſachen, gebunden an ein Naturgeſetz, wie der Planet an ſeine Bahn, wie die Pflanze an den Boden." Nun iſt aber erſtlich die Auffaſſung, nach der wir die Dinge zählen, und unter einer Summe begreifen, durchaus nicht durch die ſinnliche Erfahrung gegeben. Die konkreten Dinge, als ſolche, weiſen keine Zahlenverhältniſſe, keine Summen auf. Wir ſind es erſt, die ſie unter die Begriffseinheit der Anzahl bringen. Dann aber iſt der Begriff der Anzahl der leerſte und kahlſte, da er ſich gegen die Natur und Beſchaffenheit der Dinge völlig gleichgültig verhält, und ſie nur äußerlich, ſie mögen dieſe oder jene ſein, in eine Einheit zuſammenfaßt, die ſie doch als die verſchiedenen beſtehen läßt und ihr Weſen nicht berührt. So iſt alſo mit dem Zählen wenig gethan, und das Summiren iſt nicht der Weg zu einer weſentlichen Einheit.

Um vieles auffallender tritt die Halbheit, die wir bei Moleſchott bemerkt haben, bei Herrn B. hervor. Er behandelt die Freiheit mit einer Schonung, von der ſie keinen Gebrauch machen kann. Statt, wie er folgerecht thun müßte, ſie vor die Thüre zu weiſen, räumt er ihr eine Bettelexiſtenz in einem Hinterſtübchen ein. Er findet, daß der Zuſammenhang des Natürlichen mit dem Einzelweſen — wie nur mag er ſich dieſe Beiden als verſchieden denken? — ein ſo inniger und nothwendiger ſei, daß hier überall von Willkühr und freier Entſchließung nur in einem ſehr beſchränkten Maaße die Rede ſein könne; er erblickt eine Ordnung der Dinge, welche Menſchheit und Menſchen bis zu einem gewiſſen Grade unerbittlich beherrſcht; er erkennt das menſchliche Thun in letzter Inſtanz — wie kommt denn nun gar ein Inſtanzenzug in den Stoffwechſel? — als derart von beſtimmten Naturnothwendigkeiten abhängig, daß in jedem einzelnen Falle, nur der kleinſte, häufig gar kein Spielraum für die freie Wahl übrig bleibe.

Zum Beweiſe zeigt dann Herr B. in Beiſpielen auf, wie die Charaktere der Völker ſich nach der Verſchiedenheit von Boden und Klima verſchiedenartig geſtalten, und von einzelnen Menſchen ſagt er:

„Sind ſo die Völker im großen Ganzen nach Charakter und Geſchichte abhängig von den äußern Zuſtänden der Natur, unter denen ſie emporwuchſen, ſo iſt der einzelne Menſch nicht minder ein Product, eine Summe äußerer und innerer Naturwirkungen, nicht blos in ſeinem ganzen phyſiſchen und moraliſchen Weſen, ſondern auch in jedem einzelnen Moment ſeines Handelns. Dieſes Handeln hängt zunächſt auf's Nothwendigſte ab von ſeiner ganzen geiſtigen Individualität. Was iſt aber dieſe geiſtige Individualität, welche ſo beſtimmend auf den Menſchen einwirkt, und ihm in jedem einzelnen Falle, abgeſehen von weiteren hinzutretenden äußern Momenten, ſeine Handlungsweiſe mit einer ſolchen Stärke vorſchreibt, daß nur ein äußerſt kleiner Spielraum für ſeine freie Wahl übrig bleibt, was iſt dieſe Individualität anders, als das nothwendige Product angeborner, körperlicher und geiſtiger Anlagen, in Verbindung mit Erziehung, Lehre, Stand, Vermögen, Geſchlecht, Nationalität, Klima, Boden, Zeitumſtänden ꝛc.?"

Wir wollen nicht mit Herrn Büchner darüber rechten, wie er dazu kommt, den Menſchen, dieſe bloße Summe von Verſchiedenem, ſich als ein einheitliches Weſen vorzuſtellen, wie er zum Begriff des Geiſtigen und gar einer geiſtigen Individualität gelangt, was er ſich unter Anlagen denkt, die dem Menſchen, als etwas Dauerndes, angeboren worden ꝛc., wir müßten ſonſt eine Arbeit unternehmen, deren Object mit der

Mühe in keinem Verhältnisse steht. Zugestehen aber müssen wir Herrn B., daß er in den vorstehenden Sätzen die Freiheit nicht nur nicht leugnet, sondern sogar ihr einen größern Spielraum zuweist, als sie unsers Dafürhaltens in Anspruch nehmen kann.

Wenn der Mensch durch seine eigene Individualität bestimmt wird — und das sagt Herr B. ja — so ist er frei. Durch seine Individualität, also durch sich selbst bestimmt werden, heißt: sich selbst bestimmen, denn Subject und Object fallen in diesem Act in Eins zusammen, der Bestimmte ist zugleich der Bestimmende, und diese Einheit allein ist das Wesen der That, der Freiheit, und erschöpft ihren ganzen Begriff. Wir sind damit auch vollkommen zufrieden, Herr B. aber geht noch weiter und gewährt dem Menschen noch über diese Selbstbestimmung hinaus einen — wenn auch nur äußerst kleinen — Spielraum für seine freie Wahl. Mehr kann man nicht verlangen.

Man sieht, er versteht unter Freiheit das abstrakte an sich bestimmungslose Vermögen, alles Mögliche zu wollen, und erkennt nicht den Widerspruch, der darin liegt. Wie sollte denn das vollkommen Leere durch sich selbst jemals zu einem Inhalte gelangen, wie sollte das Bestimmungslose zu irgend etwas Bestimmtem sich gestalten können? Diese Freiheit ist selbstverständlich eine Abstraction ohne Lebensfähigkeit. Das Lebende, das Konkrete, kann nicht zugleich das Leere, das Bestimmungslose sein, das in sich Bestimmte aber kann nichts in seinen Aeußerungen enthalten, was es nicht in seinem Innern ist. Dieses Selbst und Fürsichsein und diese Aeußerung des eigenen Inhalts, diese Bethätigung des eigenen Wesens von innen heraus, dieses und nichts Anderes ist die Freiheit, die That.

Herr B. kommt aber auch nur deshalb zu einer so schiefen

Auffassung der Freiheit, weil er ebensowenig, wie von dieser, von der Nothwendigkeit einen irgend klaren Begriff hat. Nothwendigkeit und Freiheit sind durchaus nicht Gegensätze in dem Sinne, wie er es auffaßt, sondern bedingen einander vielmehr gegenseitig. Nothwendigkeit ist Einheit, d. h. nothwendig ist, was in sich bestimmt ist und durchaus nicht anders sein kann, was also nicht Eins von vielen, sondern absolut Eins für sich ist.

Offenbar ist nun diese Einheit nicht zu denken ohne den Gegensatz der Vielheit, Mannigfaltigkeit, die Nothwendigkeit nicht ohne den der Möglichkeit; diese Momente gehören allemal zusammen, keines ist für sich zu begreifen, beide zusammen machen erst den Begriff aus. Wo aber findet sich dieser Gegensatz? In den sinnlichen Erscheinungen wahrlich nicht. Diese stellen überall keinen Gegensatz dar, sondern nur die Verschiedenheit, sie sind allesamt nur viele, jedes eins von vielen, sie sind allesamt nur mögliche; die reine Einheit, die Nothwendigkeit, tritt nirgends in ihnen hervor. Diese findet das Subject erst in sich selbst, an ihm allein entwickelt sich der Gegensatz. Dem Subjecte ist seine reine, in allen Acten des Bewußtseins vorkommende, in allen unerläßliche, und stets sich gleichbleibende Thätigkeit das Eine und das Nothwendige, und die mannigfaltigen Eindrücke, die es erfährt, sind ihm das Viele, das Mögliche.

Im Begriffe aber schließt es die Momente des Gegensatzes zusammen und nun giebt es überhaupt für ihn keinen Zufall, keine Möglichkeit, keine Vielheit an sich mehr, sondern das Mannigfaltige ist überall nur die andere Seite des Einheitlichen, das entwickelte Eins. Also Einheit und Nothwendigkeit sind dasselbe.

Wenn nun die Freiheit grade darin besteht, Eins für sich, ein Wesen zu sein und diese Wesenheit von innen heraus zu

bethätigen, in die Form der Mannigfaltigkeit zu übertragen, so erhellt, daß die Nothwendigkeit ihr unerläßliches Merkmal ist. Sollte es nicht so sein, so müßte das, was durchaus Eins in sich ist, auch zu einem Andern sich gestalten können, so müßte die Freiheit nicht darin bestehen, sein Wesen zu bethätigen, sondern es aufzugeben, es zu verändern. Ist aber die That nichts anderes — und sie kann nichts anderes sein — als das thätige Wesen selbst in seiner Bewegung nach außen, so muß ihr auch die durch dies Wesen bestimmte Einheit eigen sein, die innere Nothwendigkeit. Ihre Producte erst werden die Zufälligkeit, die Mannigfaltigkeit an sich tragen, aber nur dem erkennenden Subjecte gegenüber, im Grunde jedoch, da sie nur der Abdruck des Wesens in anderer Form sind, auch wieder das Wesen und damit die Nothwendigkeit darstellen, aber das Wesen in der Mannigfaltigkeit, die äußere Nothwendigkeit. Diese äußere Nothwendigkeit ist die Form der Unfreiheit, sofern das Product, das sie an sich trägt, als etwas für sich betrachtet wird, denn es erweist sich in dieser äußern Nothwendigkeit als das bloße Product eines andern, eines fremden Lebens, als das unbedingt Abhängige, das seine Wesenheit nicht in sich hat, sofern man es aber der Natur der Sache gemäß im Zusammenhang mit dem Wesen betrachtet, dessen Bethätigung es ist, so ist es überhaupt nicht für sich, sondern es ist das Wesen selber in der Form der Aeußerlichkeit, der abgeschlossenen That. So ist also unfrei was seine Nothwendigkeit in einem Andern hat — im Grunde aber giebt es nichts der Art — weil das, was solchergestalt von einem Andern abhängt, überhaupt nicht für sich ist — frei aber ist, was seine Nothwendigkeit in sich selbst hat.

Die Nothwendigkeit steht also nicht im Gegensatze zur Freiheit, sondern gehört wesentlich dazu. Nur darauf kommt es an, ob der Mensch handelt; handelt er, so ist er frei. Es

giebt keine unfreie That. Das Unfreie ist niemals thätig, noch That, sondern nur Gethanes, er hat sein Sein in einem Andern, und nur den Schein des Fürsichseins. Und wenn auch der Mensch sein ganzes Wesen auf einen andern Grund, ein anderes Wesen zurückführen muß, wenn er auch fortdauernd von diesem Andern aus mit wechselnden Eindrücken erfüllt wird, dadurch wird er nicht unfrei, sofern nur dieses ihm gegebene Wesen seiner Natur nach für sich und ein Thätiges ist, sofern er nur alles, was er von außen empfängt, in den Bereich seines Thuns ziehen kann, sofern nur alle seine Lebensäußerung *seine* That ist.

Die Freiheit ist das ausnahmslose Gesetz der Schöpfung, die bewußte Freiheit, die That, die selbstbestimmende Beziehung auf Anderes ist nur eine besondere Art der Freiheit.

Naturgesetz und Denkgesetz.

Herr Büchner verwendet eine nicht geringe Mühe darauf, die Allgemeinheit und Unabänderlichkeit, die Nothwendigkeit, der Naturgesetze besonders nachzuweisen. Er würde diese Mühe gespart haben, wenn er sich den Begriff des Gesetzes klar gemacht hätte. Denn in diesem liegt schon das Moment der Nothwendigkeit. Das Gesetz ist die Nothwendigkeit.

Das Gesetz ist nichts anderes, als die sich immer gleich bleibende Regel eines gewissen Lebensprozesses, es ist also einheitlich und damit nothwendig.

Die Einheit wird aber dem Subjecte in den sinnlichen Erscheinungen nicht unmittelbar gegeben; die einzige Einheit, die ihm unmittelbar gegeben ist, und die ihm alle anderen vermittelt, ist sein eignes Thun in Beziehung auf andres.

Die Regel dieses Thuns ist das Denkgesetz, welches schlechterdings nur eines ist und eines sein kann, weil auch die reine Thätigkeit des Denkens nur in den Gegenständen, nicht aber in sich selbst wechselt. Die Naturgesetze sind die Regeln, nach denen die realen Dinge ihr Wesen entfalten, und diese sind mannigfaltig, ebenso wie die realen Dinge, welche ja allemal das Moment der Besonderheit an sich haben. So viel reale Verschiedenheiten, so viel Naturgesetze, unbeschadet des Zusammenhanges der Dinge unter einander, vermöge dessen allemal mehrere Gesetze auf ein anderes höheres, und alle zusammen auf ein höchstes zurückweisen. Die verschiedenen Naturgesetze werden dem Subjecte nicht durch Vergleichung der Erscheinungen, in denen sie hervortreten, vermittelt, denn

in den letzteren fehlt es durchaus an einem einheitlichen Maßstabe, sondern allein durch das eine Gesetz, das in ihm selber ist, das Denkgesetz. Die Modalitäten der Abweichung von diesem einen, allgemeinen, Gesetze bestimmen allein die Verschiedenheiten der Dinge, die Grenzen der Naturgesetze. Diese eine allgemeine Regel hat Realität bloß im denkenden Subjecte, nicht in den Dingen, denn die Dinge sind alle besondere, drücken also ein spezielles Naturgesetz aus. Aber sie sind alle auf das Allgemeine zurück zu führen, weil dieses ihrer aller Regel ausmacht, wenn das Besondere fortgedacht wird. Die Thätigkeit dieses Zurückführens auf seine eigene Allgemeinheit ist es, in der das Subject sich die besondern Grade und Modalitäten dieser Thätigkeit in jedem besondern Falle, und damit die Besonderheiten und Unterschiede der Dinge selbst zum Bewußtsein bringt. Die Naturgesetze gleichen dem Denkgesetze und sind von ihm verschieden, wie die gemessenen Gegenstände dem Maßstabe gleichen und von ihm verschieden sind. Die sich selbst als die allgemeine Regel bewußt gewordene subjective Thätigkeit ist die Vernunft, der in ihr mit Bezug auf die Erscheinungen vollzogene Prozeß ist die Wahrheit.

Es ist klar, daß ohne diesen Gegensatz des Subjectiven und Objectiven, des einen Denkgesetzes und der vielen Naturgesetze, der nothwendigen Regel und der möglichen Fälle, des Denkenden und des Realen überhaupt nichts mit Nothwendigkeit erkannt, d. h. überhaupt nichts gewußt werden könnte, daß eine Aufhebung dieses Gegensatzes einer Aufhebung des Bewußtseins gleich kommt. Wir können uns allerdings denken, wie das eine Wesen, aus dessen schöpferischer Thätigkeit alles, was ist, herrührt, und in dem alles Leben enthalten ist, durch die Reflexion seiner Thätigkeit auf sich selbst in solchem Bewußtsein zugleich von allen andern Wesen, als seinen

Modifikationen, unmittelbar weiß. Aber das ist der Standpunkt nicht, den wir einnehmen.

Wir haben es mit dem besondern Subjecte zu thun, welches ein Ding unter Dingen ist. Dieses kann auf keine andere Weise von andern Dingen wissen, als indem es sich ihnen entgegenstellt, indem es zugleich von ihnen affizirt wird, und indem es endlich in sich selbst einen Maßstab hat, an dem es die Dinge mißt und mit einander vergleicht. Wenn nun der Materialismus das Subject aufgiebt, wenn er das Object zum Prinzipe setzt, nicht durch die Nachconstruction des Denkens, sondern von vornherein, wenn er den Gegensatz gar nicht statuirt, so löst er das Bewußtsein vollständig auf.

Indem er die subjective That aus dem Leben streicht, nimmt er das einzige Mittel hinweg, wodurch wir die objective erkennen können; indem er das Denkgesetz zu einer Specialität des Naturgesetzes herabdrückt, entfernt er den Maaßstab, durch welchen allein uns Gesetzmäßigkeit vermittelt werden kann. Vernunft, welche die Anwendung des Denkgesetzes, als der einzigen vollgültigen Norm, auf die Dinge ist, kann es nach dem Materialismus nicht geben, und Wahrheit, welche das Sein im Denken, die gedachte Realität ist, ist in diesem Systeme, nach welchem nichts ist, als Sein, ein leerer Schall. Dem Materialismus sind die Gedanken Produkte des Naturprozesses von derselben Art, wie jede sinnliche Erscheinung, wie etwa die Absonderung der Galle, wie die magnetische Anziehung, wie der elektrische Funke. Wie es nun höchst abgeschmackt wäre, die Absonderung der Galle, die magnetische Anziehung, den elektrischen Funken in dem einen Falle wahr, in dem andern unwahr zu nennen, so hat auch der Materialismus kein Recht, den einen Gedanken wahr und den andern unwahr zu finden, da jeder Gedanke für ihn ja unmittelbarer Ausfluß des Stoffes und Produkt des einen, sich

immer selbst gleichen Stoffwechsels ist. Was thut es zur Sache, daß dieses Produkt einmal so und ein anderes Mal anders ausfällt? Sind doch auch alle übrigen Naturprodukte ohne Ausnahme von einander verschieden, darum hat doch jedes von ihnen gleiches Recht. Wer kritisirt die Natur? Sind die Gedanken also nichts, als unmittelbares Naturprodukt, so sind sie über jeder Kritik erhaben. Und wie wollte man es auch anfangen, sie zu kritisiren? Wo ist die Norm, wonach sie in gute und schlechte zerfallen? Giebt es Normalgehirne, in welchen der Stoff sich den seinem Wesen entsprechenden Ausdruck schafft? Und giebt es welche, wie ermittelt man sie dann, da doch jeder Maßstab dafür fehlt, abgesehen von der Schwierigkeit, daß man denn doch immer erst durch die Section erfahren könnte, ob jemand gesunde Gedanken gehabt hat? Indem wir das Sein vom Denken trennen, und die Wahrheit nur durch das Denken und im Gedanken finden, so können wir es rechtfertigen, weshalb wir nur Gedanken, nicht aber Dinge wahr oder unwahr nennen. Indem wir den Gedanken nur als Resultat der subjectiven That betrachten, haben wir Grund, ihn zum Gegenstande der Prüfung zu machen. Denn obgleich jeder Gedanke formell ein Abdruck des Denkgesetzes, und in sofern richtig sein muß, so hängt doch seine essentielle Richtigkeit, seine Wahrheit von dem Stoffe ab, auf den er sich erstreckt und von der Art, wie er aus demselben hergeleitet ist, davon, daß nichts, als das durch die unmittelbare Erfahrung Gegebene zum Gegenstande des Denkens gemacht wird, und daß das Denken methodisch verfährt, daß es im engen Anschluß an das Unmittelbare mit schrittweiser Nothwendigkeit seine Resultate erreicht. Hier also ist eine doppelte Quelle des Irrthums gegeben, darin, daß das Denken von vornherein unrichtige Voraussetzungen zur Basis nimmt, und darin, daß es den mütterlichen Boden des Unmittelbaren verlassend

Luftgebäude errichtet, die in der formellen Denknothwendigkeit den Schein der Wahrheit haben, aber der essentiellen Uebereinstimmung mit dem Gegebenen entbehren, und darum unwahr sind. Von diesem Standpunkte können wir die Gedanken als wahre und unwahre unterscheiden, und haben zugleich im Denken selber, in dem durch die innere Erfahrung erkannten Gesetze desselben die unveränderliche Norm, nach der wir dies thun. Der Materialismus aber hat mit der Auflösung des Denkens in das Sein, des Denkgesetzes in das Naturgesetz, nicht nur die Norm, nach welcher das Wahre vom Unwahren unterschieden werden kann, sondern diesen Unterschied selbst zerstört, und damit die Wahrheit, die Vernunft überhaupt ins Exil geschickt.

Nicht aber nur die Wahrheit, sondern das Bewußtsein selbst ist in diesem Systeme eine Unmöglichkeit. Wenn der Stoff sich in mir zum Bewußtsein erhebt, in mir Gedanken produzirt, so mag der Stoff dadurch von sich selber wissen, wie aber soll durch diesen Vorgang — ohne Vermittelung einer davon verschiedenen subjectiven That — es herbeigeführt werden, daß ich von ihm, und zugleich von mir, als einem andern, dem ihn Wissenden, weiß? Denn durch weniger als dies, kommt doch kein Bewußtsein zu Stande. Dieselbe Unerklärlichkeit liegt in der spekulativen Philosophie vor, mit der überhaupt der Materialismus dem Resultate nach eine viel größere Verwandtschaft hat, als er bei seiner kenntnißlosen Verachtung der Philosophie ahnt. Das ist kein großer Unterschied, daß der eine vom Stoff und die andere vom Geist ausgeht, denn es kommt wenig darauf an, mit welchem Namen das rechtfertigungslose Prinzip eines Systemes belegt wird.

Auch wüßten wir nicht zu sagen in wiefern die Anziehung und Abstoßung der Atome, durch welche der Stoff sich zu

den Formen des Lebens bilden soll, einen Vorzug in Anspruch nehmen könnte vor dem dialektischen Prozeß. Das aber ist eine große Verschiedenheit der beiden, daß der Materialismus unwissend und gedankenlos thut, worüber die spekulative Philosophie sich genaue Rechenschaft giebt nach sorgfältigem Studium und tiefeingehender Gedankenarbeit.

Herr B. macht sich in dieser Frage die Sache wie gewöhnlich sehr leicht. Er findet es ganz natürlich, daß sich die Gesetze der uns umgebenden Natur „in der menschlichen Seele abspiegeln, oder wiederholen". Das Abspiegeln ist nichts als ein sehr schlechtes Gleichniß. Die Gesetze der Natur kommen in den Dingen nicht zur realen Erscheinung, und können sich daher nicht spiegeln.

Mit dem Spiegeln ist aber auch nichts gethan; damit kommt kein Wissen in der das Spiegelbild empfangenden Seele zu Stande.

Wenn Herr B. sich spiegelt, so weiß der Spiegel nichts davon, sondern nur Herr B. erkennt sich in seinem Spiegelbilde wieder. Die angebliche Wiederholung der Naturgesetze in der menschlichen Seele beruht auch auf einer bloßen Unklarheit. Es kann bei der materialistischen Anschauung bloß von einer Fortsetzung des gesetzmäßigen Naturprozesses, welche die Gedanken zur Folge hat, gesprochen werden, und überhaupt ist die Annahme eines Subjectes, in welchem sich etwas spiegeln und wiederholen kann, was also der Natur gegenüber etwas für sich ist, bei Hrn. B. eine bloße Anomalie, zu der ihn im Widerspruche mit seinem Systeme die Vernunft der Sache und das nie ganz zu verleugnende ursprüngliche Bewußtsein zwingt. Derartige Anomalien sind übrigens bei ihm sehr häufig. Er spricht von dem was denkbar und was undenkbar ist, von Logik, von Vernunft und Moral, als ob für solche Dinge im materialistischen Systeme eine Stelle wäre.

Wie nun der Materialismus die Vernunft und die Wahrheit im Grunde völlig aufgegeben hat, so kann es nicht fehlen, daß er gelegentlich bei der offen ausgesprochenen Unvernunft anlangt. So begegnet es Herrn B., daß er einmal die durchgängige Identität der Vernunftgesetze und der Naturgesetze ausführt, und ein anderes Mal der Natur zum Vorwurf macht, daß sie häufig „gänzlich blind" und im Widerspruch mit allen Gesetzen der Moral oder Vernunft verfährt, „daß sie oft nicht versteht, das kleinste sich ihr entgegen stellende Hinderniß zu umgehen oder zu überwinden, und daß sie häufig das Gegentheil von dem erreicht, was sie nach Gesetzen der Vernunft oder des Verstandes erreichen sollte."

Wie mag nun Herr B. dazu kommen, es besser wissen zu wollen als die Natur, wenn doch nichts als Natur, und er selbst nur ein Stück der Natur ist? Und woher nimmt er seinen idealen Maßstab, wenn doch allein die Naturgesetze herrschen, und sich in ihm auch nur abspiegeln oder wiederholen? Dieselbe Erscheinung tritt in den Sprüchen der Weisen hervor, die er citirt. Da heißt es einmal: „Wir müssen die Dinge nehmen wie sie sind, nicht wie wir sie uns denken." Wie sollen wir denn aber erfahren wie die Dinge sind, wenn das einzige Mittel, das wir zu diesem Zwecke anwenden können, das Denken, uns trügt? Und wie kommt es, daß die Dinge anders an sich sind, als im Denken? Und ein anderes Mal wird gesagt: „Die empirische Naturforschung hat keinen andern Zweck als die Wahrheit zu finden, ob dieselbe nach menschlichen Begriffen beruhigend oder trostlos, schön oder unästhetisch, logisch oder inconsequent, vernünftig oder albern, nothwendig oder wunderbar ist."

Nun, die empirische Naturforschung wird doch, soviel wir wissen, auch bloß von Menschen besorgt. Wie aber in aller Welt soll ein Mensch dazu kommen, als wahr zu erkennen,

was nach menschlichen, also seinen eigenen Begriffen, trostlos, unästhetisch, inconsequent, albern und wunderbar ist? Solche Selbstverleugnung würde in der That großartig sein, wenn sie möglich wäre, und wenn die ganze Redensart auf etwas anderes hinausliefe, als auf die Leugnung der Vernunft.

Hier nun, wo wir den Materialismus bei dem offenen und selbst ausgesprochenen Gegensatze gegen Vernunft und Logik angetroffen haben, sind wir offenbar bei dem äußersten Punkte angelangt, bis zu welchem eine kritische Erörterung gehen kann.

Schluß.

Keine Kritik kann rein negativ sein. Nur der Gang der kritischen Untersuchung ist der des Bestreitens, Negirens, der Maaßstab der Beurtheilung selbst aber, an dem dies Geschäft geübt wird, ist nothwendig positiv, und das ist die Probe der Kritik, so wie ihre eigentliche Frucht, daß aus ihr das Positive, die Wahrheit, geläutert hervorgeht.

Wir fassen nun den positiven Kern der vorstehenden Untersuchung in seinen Grundzügen noch einmal zusammen.

Es ist ein Gesetz, das im Ganzen und Einzelnen die stets sich gleichbleibende Regel alles Seins bildet. Dieses Weltgesetz ist der individuelle Lebensprozeß, der zu seinen beiden Seiten die kräftige, thätige Substanz, und das in Raum und Zeit entfaltete Mannigfaltige hat, zu dem die Substanz in dauernder Bewegung, die ebensosehr nach außen, wie gleichzeitig auf sie selbst zurück gerichtet ist, ihr eigenes Wesen entwickelt. Das Reale ist aber nicht blos dieses Allgemeine, sondern immer zugleich ein Besonderes, es ist ein Konkretes, in dem Besonderes und Allgemeines dergestalt in Einheit sind, daß Letzteres nicht als ein Moment für sich zu betrachten ist, sondern blos als die, dem besondern Lebensprozesse immanente Regel, nach der er mit Nothwendigkeit vor sich geht gleich jedem andern Lebensprozesse. In gleichem Sinne ist der Mensch ein Reales, ein Besonderes, das nach der ihm immanenten Regel sein Wesen entwickelt. Aber in der reinen Beziehung auf Anderes, die ihm eigen ist, entwickelt er sich zugleich, abstrahirend von seiner eigenen Besonderheit, zu einer

lebendigen Darstellung der reinen, der allgemeinen Regel. Er entwickelt damit nur, was in ihm liegt, wie in jedem, was ist, aber er stellt es rein dar, frei von der Besonderheit, er ist ein Wesen, das sich selbst gleichzeitig in zwei verschiedenen Formen darstellt: in der Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit, gleich jedem realen Wesen, und in der reinen Allgemeinheit. In beiden Thätigkeiten ist er dasselbe Leben, der Unterschied ist nur ein formaler. — Indem der Mensch die Regel des Seins in sich selbst zur lebendigen Darstellung bringt, und darum von ihr weiß, hat er damit den Maaßstab gewonnen, an dem er die Uebereinstimmung und die Unterschiede der Dinge und ihren Zusammenhang im Ganzen erkennt, ihren Zusammenhang aber deshalb, weil er in seiner Thätigkeit als erkennendes Subject nicht mehr blos sein eigenes Wesen, eine Spezialität, entwickelt, sondern Beziehung zu Anderm ausdrückt. Die allgemeine Regel des Seins findet das Subject zunächst in sich selbst, als das Eine, was in allen Acten des Bewußtseins sich gleich bleibt. So erkennt es auch diese subjective Thätigkeit in dem Acte des Empfindens, und hat damit den Uebergang zur Außenwelt gewonnen, zur Realität. Die Regel des Wissens stellt sich nun dar als die Regel des Seins, und indem Wissen und Sein nach ihrer Identität und ihrem Unterschiede, und als jedes durch das andere begründet, im Bewußtsein erfaßt werden, erfüllt sich die Aufgabe der Philosophie.

Wir definiren die Philosophie als Wissenschaftslehre, und damit ist schon gesagt, daß sie nothwendig Lehre vom Sein und vom Bewußtsein in Einem sein muß. Denn der Begriff des Wissens hat an sich diese zwei Seiten von Subject und Object, von Denken und Sein, und ist nichts anderes, als ihre Einheit. Es kann von Wissen nicht gesprochen werden, wenn nicht eins gesetzt wird, das weiß, und ein anderes,

das gewußt wird, und die Einheit, die beide verbindet. In diesem Einen, welches wir in dem das Weltgesetz bildenden, und im Subject sich rein darstellenden Lebensprozesse finden, begreift das Wissen sich selbst, und damit zugleich Sein und Bewußtsein, welche ja nur die in ihm liegenden Momente sind. Der Ausgangspunkt des Philosophirens ist das Bewußtsein und zunächst der Gegensatz, der am Subjecte im Acte der Empfindung hervortritt, denn das Bewußtsein, das rein Subjective ist das Unmittelbare, und erst durch dieses und von ihm aus führt der Weg zum Objectiven, zum realen Sein Das eigentliche unmittelbare Object der Philosophie ist die reine, von allem Besondern freie, subjective Thätigkeit, in welcher sie die Regel alles andern, die Kategorien des Seins, der Ursache und Wirkung, der Nothwendigkeit u. s. w., allein findet. Dieses kann sie nirgends anders finden, denn nirgends anders wo, als im Bewußtsein, in der subjectiven Thätigkeit, ist die reine Regel des Seins für sich lebendig dargestellt. Alles Besondere entspringt aus der Erfahrung d. h. der unmittelbaren Einwirkung des Realen auf das thätige Subject, alles Allgemeine entspringt lediglich aus dem Subjecte und ist allein aus ihm zu erklären. Die Philosophie nun ist die Wissenschaft des Allgemeinen, Subjectiven, das in jeder besondern Erkenntniß enthalten ist, sie hat nichts Besonderes zum Gegenstande, sondern nur das Allgemeine und die Beziehung des Allgemeinen zum Besondern, und des Besondern zum Allgemeinen. Damit ist die Philosophie als eine besondere Wissenschaft abgegrenzt, sie hat ihr besonderes Object, das rein Subjective, das sich zunächst nur als dies, dann aber als die objective Regel offenbart. Sie unterscheidet sich so von allen Spezialwissenschaften, welche stets nur Besonderes zu ihrem Gegenstande haben, und das Allgemeine, die subjective Thätigkeit, nur factisch enthalten, so daß es nicht

für sich erkannt, sondern nur thatsächlich zum Erkennen eines andern gebraucht wird.

Es ist bekanntlich eine in neuerer Zeit vielfach hervorgetrene Auffassung, welche der Philosophie die Berechtigung einer besonderen Wissenschaft bestreitet. Darüber freilich ist wohl kaum ein Zweifel, daß es eine Einheit, ein Allgemeines geben müsse, das jedem Besondern zum Grunde liege, ein einheitliches Band, das alle unsere Erkenntnisse miteinander verknüpfe. Denn, wenn nicht eine durchgehende Verbindung der Dinge gedacht würde, wie kämen wir dann dazu, sie durch das Denken überhaupt in Zusammenhang miteinander zu setzen, Verschiedenes in Eins zu begreifen, aus Einem das Andere zu folgern, von Einem auf das Andere zu schließen, und wenn diese Verbindung nicht eine einheitliche wäre, wie könnten dann unsere Erkenntnisse das Merkmal der Nothwendigkeit an sich tragen, dieses Kriterium aller Vernunft und Wahrheit?

Darüber, wie gesagt, ist nicht leicht ein Zweifel, nur darüber gehen die Meinungen auseinander, wo dieses Eine gesucht werden müsse, und wie es zu finden sei. Die einen wollen die Philosophie in die Naturwissenschaft auflösen. Die Fruchtlosigkeit dieser Bestrebungen glauben wir in den vorhergehenden Untersuchungen zur Genüge dargethan zu haben. Andere sind der Meinung, daß eine Gesammtwissenschaft, die Zusammenfassung der letzten Resultate der Specialwissenschaften zur Erkenntniß des Allgemeinen führen könne. Solche Behandlung kann aber wohl zu mehr oder weniger interessanten Reflexionen veranlassen, es können dabei Gegensätze und Analogieen aufgefunden werden, die, wenn sie auch für die einzelnen Objecte nichts wesentlich Neues hervorbringen, doch geeignet sind, einen Leitfaden zur Ordnung und Ueberschauung des gesammten wissenschaftlichen Inhalts an die Hand

zu geben, gleichsam zur Aufnahme eines wissenschaftlichen Inventariums die leitenden Gesichtspunkte zu liefern. In die Tiefe indessen kann dadurch nichts gewonnen werden. Das Allgemeine, um das es sich handelt, liegt jedem Dinge zum Grunde, und ließe es sich überhaupt aus der mannigfaltigen Welt der Erscheinungen erkennen, so wäre die Wahl des zu betrachtenden Objectes, der zu nehmende Ausgangspunkt von keiner Erheblichkeit, die vorzüglichere Methode aber wäre nicht die zerstreuende und alle Gründlichkeit gefährdende Ausdehnung der Betrachtung auf eine große Zahl von Objecten, sondern die Concentrirung derselben auf dasjenige, das, am einfachsten und beschränktesten, die leichteste und sicherste Forschung zuließe. Allein die Specialwissenschaften sind überhaupt nicht geeignet, das Allgemeine zu Tage zu fördern, deshalb, weil sie von vornherein vom Besondern ausgehen, und das Allgemeine, d. i. das Subjective, nur thatsächlich, nicht aber als Gewußtes enthalten.

Wir haben den Begriff und das Object der Philosophie festgestellt in Uebereinstimmung mit dem besondern philosophischen Gedanken, den wir in dieser Untersuchung entwickelt haben, und der auf die Aufhebung des Unterschiedes von Idealismus und Realismus, von Natur und Geist, durch ein höheres Princip hinausgeht.

Es bleibt uns übrig, diesen Gedanken noch gleichsam historisch zu legitimiren, d. h. als eine Entwicklungsstufe in dem weltgeschichtlichen Fortbildungsgange der philosophischen Forschung darzuthun. Denn das ist das Legitimitätsprincip in der Wissenschaft, daß ein Gedanke seine Ahnen anzugeben weiß, daß er durch die Geschichte seiner Vorfahren, und durch den Beweis der Abstammung von ihnen sein gutes Herkommen nachweisen kann. Damit gründet er sich selbst in einem höheren Principe von einer Geltung, wie die einzelne Subjectivität sie

nimmer in Anspruch nehmen kann, und es schwindet jeder Schein der Willkühr und des persönlichen Beliebens.

Es war die Reformation, welche das neue Prinzip des Lebens, das die moderne Welt regiert, zuerst auf dem Gebiete der Religion ins Dasein rief, das Princip der Freiheit, der Subjectivität. Das war der große Gedanke der Reformation, daß sie an Stelle des blinden Glaubens, der die prüfungslose Unterwerfung unter ein Gegebenes, unter die äußere Autorität ist, den lebendigen Glauben setzte, der in sich selbst seinen Anfang und sein Ziel hat, der die subjective innere Gewähr für das Objective, Aeußere, ist, dergestalt, daß ohne diese subjective Vermittlung überhaupt nichts geglaubt werden kann. Dies ist der prometheische Funke, an welchem Cartesius das Licht der neuen Wissenschaft entzündet, das von da ab seinen hellen Schein über die Jahrhunderte wirft, und alle Bestrebungen der Dunkelmänner vereitelt. Dem neuen Begriff des Glaubens genau entsprechend ist der neue Begriff des Wissens, den Cartesius ins Leben ruft. Er beginnt damit gegen alle äußere Autorität zu protestiren. Da er findet, daß seine Sinne ihn oft getäuscht, daß also die sinnliche Wahrnehmung als eine zuverlässige Quelle der Wahrheit nicht betrachtet werden könne, daß auch vieles, was er auf Treu und Glauben angenommen, was er von Erziehern und Lehrern gehört, sich ihm später als unrichtig erwiesen, so zweifelt er zunächst an Allem. Durch diesen absoluten Zweifel findet er aber das Princip der Gewißheit, es ergiebt sich ihm dasjenige, woran er schlechterdings nicht zweifeln kann, nemlich sein eignes Zweifeln. Er kann an allem zweifeln, nur nicht daran, daß er zweifelt, dies ist das Eine, Unwandelbare, das sich gegen den radicalen Zweifel selbst behauptet. Er findet weiter, daß alle seine innern Bestimmungen als Wollen, Vorstellen u. s. w. an Gewißheit diesem Einem gleichstehen, alles dieses ist un-

mittelbar gewiß, und indem er dieses ganze innere Leben mit dem Ausdrucke „denken" zusammenfaßt, so erhebt er dieses „Ich denke" zu dem Canon der Gewißheit. Was ihm nun ferner gewiß sein soll, das muß ihm so gewiß sein, wie dies „ich denke", d. h. es kann nichts gewiß sein, was nicht dem Subject in ihm selber vermittelt ist, alles Wissen ist Selbstbewußtsein. Dies ist der Grundsatz der neueren Philosophie heute noch, wie zu Cartesius Zeit, ein Grundsatz, den sie nimmer verlassen kann, ohne den schwersten Täuschungen zu verfallen.

Wir betrachten nun, wie die Philosophie dieses Princip nach und nach in aufeinander folgenden Phasen entwickelt, doch ohne auf das Einzelne einzugehen, immer nur im Hinblick auf die Hauptaufgabe der Philosophie, das Sein aus dem Denken und das Denken aus dem Sein zu erklären.

Indem Cartesius sich auf das einsame Selbstbewußtsein stellt, reißt er eine weite Kluft auf, die Leben und Wissenschaft vor ihm nicht gekannt hatten. Das Subject steht isolirt, in reiner Beziehung auf sich selbst da, und das Draußen ist ihm der reine Gegensatz, das Nicht-Ich. Das denkende Subject ist das unmittelbar auf sich selbst Bezogene; das Draußen als der reine Gegensatz, ist das, was außer sich ist, das Ausgedehnte. Beide schließen sich vollständig aus, und sind darum substantiell verschieden, die Welt zerfällt in die denkende und in die ausgedehnte Substanz. Diese Kluft wieder zu schließen, ist die Aufgabe der cartesianischen und aller folgenden Philosophie. Cartesius kann bei dieser Arbeit seinem Principe getreu nur von dem einsamen, auf sich selbst bezogene Subject, von dem reinen Denken ausgehen, er muß lediglich in sich selber das Objective finden. Dieser Standpunkt der Philosophie ist der idealistische.

Wir wiederholen hier in Kürze die früheren Argumentionen, aus denen wir diesen Standpunkt, als einseitig, mithin nicht

geeignet betrachten, von ihm aus das Wesen der Dinge zu erkennen.

Das Subject findet sich nicht ursprünglich allein und auf sich bezogen. Es findet zu allererst sich dem Objecte und das Object sich gegenüber. Dieser Dualismus ist der Ausgangspunkt des Denkens, nicht das reine auf sich bezogene Subject. Erst wenn dieser Dualismus als der Anfang des Bewußtseins erkannt wird, ergiebt sich auch das den Gegensatz vermittelnde Princip, die Subjectivität, d. h. der individuelle Lebensprozeß, welcher derselbe ist im Objecte wie im Subjecte. Das rein in sich selbst thätige Subject findet sich als solches erst a posteriori, es erkennt das Vorgestellte als das nachproduzirte Bild der Erscheinung, und den Begriff als die nachconstruirte, formale Einheit, deren Original, die reale Einheit des Allgemeinen und Besondern, im Objecte ist. So findet es das Reale als das dem Subjecte durch die Erscheinung in dem Akte der Empfindung Vermittelte, und als das in seiner eigenen freien Thätigkeit von ihm Begriffene. Dasjenige, was es unmittelbar weiß, ist bloß seine subjective Thätigkeit, bloß das Denken. Dasjenige aber, was es in der Vorstellung als ein Empfangenes und bloß von ihm Nachproduzirtes erkennt, was ihm also durch die Empfindung vermittelt und von ihm durch das Denken als für sich seiend begriffen wird, ist das Reale.

Der idealistische Standpunkt ist also, indem er das unmittelbar auf sich bezogene, bewußte Subject als prinzipiellen Ausgangspunkt der Philosophie annimmt, im Irrthum. Denn er übersieht die bereits im Akte der Empfindung enthaltene subjective Thätigkeit, die das Ursprüngliche ist, als welches die a posteriori kommende freie Thätigkeit des Subjects sich selbst zu erkennen hat. Und er setzt somit als Erstes, was erst als Zweites sich selber richtig begreift.

Damit ist nun aber ferner dem idealistischen Standpunkte jede Vermittelung mit dem Objecte abgeschnitten, denn nur die ursprüngliche, im Akte des Empfindens enthaltene subjective Bewegung, welche a posteriori von der freien Thätigkeit des Subjects mit sich selbst identisch erkannt wird, ist die Brücke zum Object und keine andere führt hinüber.

Wenn nun dennoch das idealistische Denken zur objectiven Realität gelangt, so muß dies auf einem dialektischen Scheine beruhen, und diesen Schein wollen wir nun aufzeigen.

Cartesius sagt: Was ich gewiß weiß, ist dies, daß ich denke, also bin ich. Dies „also bin ich" ist bekanntlich kein Schluß, weil der medius terminus fehlt, ist aber auch von Cartesius nicht so verstanden worden. Vielmehr ist ihm das „ich bin" ebenso unmittelbar gewiß, wie das „ich denke", es ist nach seiner Meinung in dem „ich denke" enthalten. Der Grund, aus dem er dies annimmt, ist folgender: Wenn ich mich selber denke, so habe ich mich doppelt, als Denkendes und als Gedachtes, als Subject und Object.

Ich bin mir also unmittelbar in meinem Denken selber objectiv, ich setze mich als Object, also: ich bin. Dieser Grundsatz gilt ihm nun ganz allgemein. Was in den Ideen objectiv ist, also von dem Denkenden, als Subjecte, unterschieden ist, ist damit unmittelbar als objectiv gesetzt, als gewiß aber freilich erst, wenn es vom Denken mit solcher Sicherheit und Klarheit erkannt wird, wie das: ich bin.

Nun aber liegt hierin die Täuschung, daß mittelst des Begriffes „Sein" ohne Berechtigung eine neue Bestimmung hinzugetragen wird, die in dem Denken an sich durchaus nicht liegt. Denn, wenn ich mich denkend weiß, so ist hierin allerdings zweierlei enthalten, erstlich, daß ich denke, und zweitens daß ich dies weiß, aber ich weiß mich deshalb doch immer nur als denkend, keineswegs aber als seiend. Was wäre

denn das neue, was in dem Sein dem Denken hinzugefügt wäre, und wo käme dieses Neue her? Und, wenn ich irgend etwas anderes vorstelle, so weiß ich wieder nur, daß ich dieses Andere vorstelle, ich weiß also von meiner Thätigkeit und deren Gegenstand, ich weiß aber auch damit wieder nur von dieser meiner eigenen Thätigkeit und kann allein aus diesem Grunde weder mir noch dem gedachten Gegenstande „das Sein" zuschreiben. Man sieht, der Grund dieser Auffassung liegt in der Verkennung des Wesens des unmittelbaren Bewußtseins. Das unmittelbare Bewußtsein ist nichts, als die reine auf sich selbst reflektirende Thätigkeit, und hat damit kein anderes Wissen, als das Wissen dieser Thätigkeit. Das Object hat es aber lediglich als sein Produkt, als die besondere Modifikation seiner Thätigkeit. Und erst, indem es dieses Produkt als ein Reproducirtes, und seine Thätigkeit als eben solche, wie in dem Akte der Empfindung bereits enthalten ist, erkennt, gelangt das Bewußtsein zur Realität.

Der Idealismus aber erkennt einmal nicht das Object als Produkt der subjectiven Thätigkeit, und noch weniger erkennt er das Produkt als Reproducirtes, und die vorstellende Thätigkeit als die reproducirende, er findet im Denken unmittelbar das Objective als ein Anderes, vom Subject verschiedenes, als ein in ihm Gegebenes.

So ist es ein Axiom der Cartesianischen und der idealistischen Philosophie überhaupt, daß in der Idee oder dem Begriffe eines Dinges auch seine Existenz, die mögliche oder die nothwendige, enthalten sei. Nun findet er unter seinen Ideen die eines vollkommensten Wesens, der schrankenlosen Substanz, Gottes. Diese Idee und das ihr entsprechende Ideat hat die Existenz mit Nothwendigkeit an sich, denn es wäre sonst nicht das vollkommenste Wesen.

Diese unendliche Substanz nun wird das nothwendige

Fundament der Philosophie, auf welches alles andere sich gründet.

Fragt er sich nun aber, wie es komme, daß die beschränkte Substanz, der Mensch, die Idee der unendlichen Substanz haben könne, so greift er zu einem Mittel, das nicht mehr wissenschaftlich ist, indem er diese Idee als dem Menschen unmittelbar von Gott eingepflanzt betrachtet, in der Art, wie der Künstler dem Kunstwerke sein Zeichen aufdrückt.

An dieser Stelle tritt Spinoza ein, um mit großartiger Unerschrockenheit des Geistes die wahren Consequenzen des Cartesianischen Gedankens zu ziehen, und damit zugleich die eigentliche Schranke und den immanenten Widerspruch des idealistischen Denkens an den Tag zu legen. Spinoza geht aus von dem Begriffe der absoluten Substanz, das ist demjenigen, was in sich ist und aus sich begriffen wird, dessen Begriff nicht eines andern bedarf, um daraus gebildet zu werden. Diese Substanz ist Ursache ihrer selbst, d. h. das, dessen Wesen das Dasein in sich schließt, sie ist das Nothwendige, und allem andern gegenüber die absolute Causalität. Dieser Begriff bildet nun den Maaßstab, an dem alles andere gemessen, den Grund, aus dem alles andere gefolgert, und zwar in durchaus formaler, analytischer Weise gefolgert wird. Auf diesem Wege gelangt er mit Nothwendigkeit dazu, daß nur *eine* Substanz gedacht werden kann, und die beschränkten Substanzen des Cartesius sinken zu bloßen modis, Daseinsweisen, Erregungen der Substanz herab, welche nicht aus sich begriffen werden, sondern bloß durch die Substanz. Denken und Ausdehnung sind nicht mehr Attribute besonderer Substanzen, sondern der einen Substanz d. h. solche Eigenschaften oder Kräfte der einen Substanz, welche der Verstand als das Wesen der Substanz ausmachend erkennt, und deren sie unendliche hat, deren jede, insofern sie der Substanz zukommt,

unendlich, substantiell ist, so daß weder die Substanz durch die Attribute getheilt wird, noch ein Attribut aus dem andern hervorgehen kann. In den Daseinsweisen, den Erregungen der Substanz, welche ihrer Natur nach endlich und begrenzt sind, sind auch die Attribute, Ausdehnung und Denken, endlich und begrenzt, doch nicht so, daß die Ausdehnung das Denken, oder das Denken die Ausdehnung, sondern nur so, daß eine Daseinsweise die andere begrenzt. In jeder aber sind die Attribute Denken und Ausdehnung jederzeit zugleich vorhanden, so daß kein Körper ohne Idee, keine Idee ohne Körper ist. Körper und Idee sind aber in den Daseinsweisen bloß endliche, begrenzte, eine Idee begrenzt die andere, wie ein Körper den andern. Der Zusammenhang der Ideen ist derselbe, wie der der Körper, der eine entspricht genau dem anderen, und ist nothwendig mit ihm zugleich da. Der Mensch ist eine Daseinsweise, eine Erregung der Substanz, sein Denken ein endliches, begrenztes Denken, die Idee seines eigenen Körpers, oder vielmehr der Zusammenhang von Ideen, der dem Zusammenhange von ausgedehnten Daseinsweisen entspricht, welche den Körper ausmachen. — Die Idee hat aber jedesmal objectiv in sich nicht nur das Körperliche, sondern zugleich sich selbst, und dadurch ist sie Wissen, indem sie sich selbst von dem Vorgestellten unterscheidet und somit den vorgestellten Körper zugleich als von sich verschieden und zugleich als mit sich nothwendig verbunden erkennt. Hierin liegt der Abschluß des Systems, indem hier das Denken sich durch sich selbst begriffen hat und der Anfang durch den Schluß gerechtfertigt ist, ohne daß ein fremdartiges Element, wie bei Cartesius, zu Hilfe genommen worden.

Hier zeigt sich nun aber, daß das idealistische Denken nothwendig einen Widerspruch in sich birgt, den gerade seine consequenteste Entfaltung am deutlichsten an den Tag bringt.

Wenn der Mensch bloß ein Modus ist, sein Denken also, begrenzt und endlich, wie es ist, nichts enthält als Begrenztes und Endliches, wie kann er dann die Idee der absoluten Substanz selbst haben, welche doch in dem Modus an sich nicht zum Ausdruck kommt?

Auf diese Frage hat das System Spinozas keine Antwort und kann keine haben.

Dieser Widerspruch ist in dem idealistischen Denken selbst begründet. Dasjenige, was das idealistische Denken objectivirt, sind die Momente des reinen Gegensatzes, den das Subject durch seine eigene Thätigkeit hervorbringt, Einheit und Vielheit, Ursache und Wirkung, Substanz und Accidenz, Nothwendigkeit und Möglichkeit, sämmtlich verschiedene Seiten ein und desselben Verhältnisses. Der Idealismus verkennt den lebendigen Prozeß, aus dem dieser Gegensatz hervorgeht, und der ihn im Begriffe dergestalt wieder aufhebt, daß der Begriff nicht als eins dieser Momente, sondern schlechterdings nur als die Einheit beider zu fassen ist. Darum setzt er die Momente des Begriffes als Begriffe für sich, er faßt ferner den Begriff nicht als den subjectiven Lebensprozeß, der in der Verknüpfung der Momente des Gegensatzes den realen Prozeß selbst darstellt, sondern er findet in den Begriffsmomenten unmittelbar Objectives, er hat endlich statt des lebendigen subjectiven Zusammenhanges zwischen den Begriffsmomenten, nur den todten, formalen, der ihm bloß als ein objectiver Zusammenhang zum Bewußtsein kommt, bei dem eines aus dem andern folgt, weil es eben in dieser und keiner andern Weise im Denken nicht *verknüpft* wird, sondern verknüpft *gefunden* wird. Die Folge ist, daß er das Subject eben so wenig richtig würdigt, als das Object. Er faßt das Object unrichtig auf, weil er den lebendigen Zusammenhang zwischen den Momenten des subjectiven Gegensatzes, der allein erst den Begriff und das

diesem entsprechende reale Object ausmacht, verkennt, und er gelangt nicht zur vollen Schätzung des Subjects, weil er übersieht, daß nichts objectiv gesetzt wird, was nicht vorher im Subjecte gefunden worden. So kommt es, daß die Substanz *objectiv* gesetzt, im *Subjecte* aber verkannt wird.

Die objectiv gesetzte Substanz wird dann durchaus folgerichtig als dasjenige begriffen, welches die Einheit, die Nothwendigkeit, die Causalität allein und vollständig in sich schließt, indem dies nur verschiedene Betrachtungsweisen sind, nach denen wir die *eine* Substanz in Beziehung auf ihren Gegensatz, das Mannigfaltige, auffassen. So bleibt denn natürlich für das Subject, wie für alle Dinge, nichts weiter übrig, als die andern Seiten des Gegensatzes, die Vielheit, Möglichkeit, Endlichkeit, Abhängigkeit. Das Subject ist eins von den Vielen, durchaus nur ein endliches, abhängiges Wesen, ein Modus.

Hätte das idealistische Denken erkannt, daß es in der Substanz im Grunde nichts anderes objectiv setzt, als das Subject selbst, so würde es vor dem Widerspruche bewahrt geblieben sein, in dem Subjecte zu verneinen, was es lediglich durch das Subject erhalten hat, es wäre dann aber auch nicht idealistisch gewesen.

Mit Spinoza schließt die Periode des strengen idealistischen Denkens ab.

Ihm folgt Leibnitz, dessen Philosophie, wenn auch nicht in der Methode, so doch in dem letzten das System abschließenden Grundsatze gleichfalls wesentlich idealistisch ist. Wir verzichten darauf, die besonderen Modalitäten seines Standpunktes zu bezeichnen, weil dies nicht ausführbar wäre, ohne tiefer, als es in dem Plane dieser nur die Hauptpunkte berührenden Skizze liegt, auf die reichen und für die spätere philosophische Entwickelung im Einzelnen höchst bedeutungs-

vollen Gestalten seines Denkens einzugehen, die er überdies nicht sowohl seinem Hauptgrundsatze und einer methodischen Entwickelung, als einer umsichtigen und genialen Natur- und Selbstbetrachtung verdankt.

Die Einseitigkeit des Idealismus bestand darin, daß er allein von dem auf sich selbst bezogenen Subjecte ausging, und sein Irrthum, daß er auf diesem Wege zur Realität zu kommen vermeinte.

Neben ihm und gleichzeitig entwickelt sich nun aber die entgegengesetzte Richtung, welche in gleicher Einseitigkeit allein von dem Aeußern, dem sinnlichen Objecte, ausgeht, und die Seele wie eine leere Tafel betrachtet, welche allein durch den sinnlichen Eindruck einen Inhalt empfängt, der nur insofern die Wahrheit ausmacht, als er rein, dem Objecte entsprechend, und ohne subjective Beimischung ist. Es ist, als ob sich in der geschichtlichen Entwickelung der philosophischen Forschung die zusammengehörigen Momente des Denkens zuerst trennen sollten, damit zuvörderst jedes für sich sein Wesen an den Tag legte, und bis zu den äußersten Consequenzen fortginge, die dann nicht nur seine Wahrheit, sondern auch seine Einseitigkeit enthüllten. Wir haben in der vorhergehenden Untersuchung gezeigt, daß der Realismus die Erkenntniß nicht erklären kann, daß er von vornherein dem Scheine unterliegt, der ihn die Erscheinung mit dem Dinge an sich verwechseln läßt. Seine letzte Consequenz, wie sie im Materialismus hervortritt, ist die Unmöglichkeit des Subjects und damit der Erkenntniß überhaupt. Von dieser aber ist er in seinem Anfange noch weit entfernt. Baco von Verulam, der Gründer der realistischen Richtung, geht überhaupt nicht darauf aus, das Erkenntnißvermögen zu ergründen, seine Philosophie ist viel weniger Metaphysik, als eine Disciplin des Geistes, die ihn geschickt machen soll, die Objecte der sinnlichen Welt im

Einzelnen und im Zusammenhange rein aufzufassen, eine erfahrungsmäßige Lehre der Auffindung der Naturgesetze, deren Zweck die Erfindung der Mittel ist, durch welche der Mensch die Natur beherrscht.

Zu diesem Ende verlangt er, daß der Geist alle Idole, alle unklaren Vorstellungen, die lediglich aus der besondern Individualität, und aus angenommenen gesellschaftlichen und geschichtlichen Vorurtheilen entspringen, abthue, daß er sich reinige und zur reinen Wahrnehmung des Realen mittelst der Sinne tauglich mache. Der Zweck seiner Lehre ist, die Befreiung von den Idolen herbeizuführen, und die Sinne in der Beobachtung der Natur zu leiten und zu unterstützen. Dieser radikale Zweifel an allem, was objective Geltung in Anspruch nimmt, ohne die unmittelbare Naturquelle nachweisen zu können, dieser Grundsatz, daß alles Konkrete uns nur durch die Sinne vermittelt werden könne, ist durchaus berechtigt. Hier macht sich in der realistischen Auffassung derselbe Geist, der in Cartesius wirkt, mit gleicher Energie geltend. Hier weht die freie Luft des Protestantismus, der wissenschaftliche Sinn der neuen Zeit.

Das eigentliche philosophische Problem erfaßt der Realismus erst im Locke'schen Sensualismus, um endlich in dieser Periode in dem Skepticismus Hume's mit der Ueberzeugung abzuschließen, daß es eine sichere, d. h. das Merkmal der Nothwendigkeit bei sich führende Erkenntniß der Wahrheit nicht geben könne, einer Ueberzeugung, die zwar nicht der Philosophie, wohl aber dem realistischen Standpunkte ein gerechtes Urtheil spricht.

Gleich sehr angeregt von dem idealistischen wie dem realistischen Denken, begründet jetzt Kant eine neue Epoche in der Philosophie.

Welches ist nun der Gedanke, durch welchen er sich scharf

und bestimmt von allen seinen Vorgängern unterscheidet? Kant selbst bezeichnet ihn so, daß er, vor allem metaphysischen Gebrauche des Erkenntnißvermögens, zuerst darauf ausgehe, dieses Vermögen selber zu prüfen, einer Kritik zu unterwerfen in Betreff der Frage, inwiefern es überhaupt geeignet sei, uns über die Dinge Aufschluß zu geben, und welches seine in ihm selbst gegebenen Grenzen seien. Von daher ist es eine stehende Auffassung geblieben, diese Kritik als den eigentlichen epochemachenden Gedanken Kants zu betrachten, und darum wird seine Philosophie auch vorzugsweise die kritische benannt.

Indessen diese Meinung erfaßt nur die exoterische Seite der Kantischen Philosophie. Kritisch ist Kant allerdings, aber nicht sowohl dem Erkenntnißvermögen gegenüber, als gegenüber dem Gebrauche, den das idealistische und das realistische Denken davon macht. Das Erkenntnißvermögen kann sich selbst nicht kritisiren, es begreift sich selbst, und, wenn es den richtigen Begriff von sich selber gewonnen, ist es in den Stand gesetzt, an diesem Maßstabe den von andern gemachten Gebrauch desselben kritisch zu beurtheilen. Auch das ist nicht neu, daß Kant überhaupt die Untersuchung auf das Erkenntnißvermögen richtet. Das hat auch Hume gethan und nicht minder Spinoza. Bei Spinoza liegt gerade der Abschluß des Systems, wenigstens in seinem Sinne, darin, daß das Erkenntnißvermögen selbst sich aus der obersten Prämisse des Systems ergiebt, und sich aus dieser eben so rechtfertigt, wie jene aus ihm entspringt. Auch bei Spinoza ist alle Erkenntniß Selbsterkenntniß, denn das Denken ist ihm nur der dem Körper entsprechende Zusammenhang der Ideen und es reicht nicht weiter als dieser, nur daß es noch die Ideen selber objectiv umfaßt. Auch Spinoza untersucht das Erkenntnißvermögen, denn er scheidet die Ideen, welche der im Körper

durch andere Dinge erregten Empfindung entsprechen, als die verworrenen, inadäquaten, von den deutlichen adäquaten, welche dem reinen von der Imagination ungetrübten Denken entspringen.

Die auf das Erkenntnißvermögen gerichtete Untersuchung an sich ist also nicht das Neue bei Kant. Neu aber ist die Art, in der er dieselbe anstellt, und der Grundsatz, bei dem er davon ausgeht.

Dieser Grundsatz ist in geradem Gegensatze gegen Spinoza sowohl, wie gegen die Realisten, die Gleichberechtigung der Sinnlichkeit und des Verstandes, als der beiden Momente, die in ihrem Zusammenhange das Fundament der Erkenntniß bilden, dergestalt, daß keines von ihnen für sich allein als Quelle des Wissens betrachtet werden kann. Aus diesem Grundsatze fließt seine ganze Lehre, und mit ihm beginnt die seitdem immer von Neuem angestrebte Vereinigung des Idealismus und Realismus.

Kant beginnt damit, daß alle unsere Erkenntniß, wenn auch nicht ihrem ganzen Gehalte nach aus der Erfahrung stamme, doch in der Erfahrung die erste Veranlassung habe, indem die Dinge unsere Sinne rührten, und den Verstand zur Thätigkeit anregten. Die Fähigkeit des Subjects, Eindrücke zu recipiren, nennt er die Sinnlichkeit, und dasjenige, womit wir äußere Eindrücke empfangen, den äußern Sinn. Dasjenige, was wir mittelst des äußern Sinnes aufnehmen, ist eine äußere Anschauung.

Nun untersucht er, was an der äußeren Anschauung lediglich von außen gegeben, real ist, und was davon dem äußern Sinne selbst zukommt, was also, wie auch immer die äußeren Eindrücke wechseln mögen, sich gleich bleibt, und nicht als gegeben, sondern als a priori im äußern Sinne selbst liegend betrachtet werden muß. Er findet, daß dies der Raum ist, welcher, als

Einheit, allen äußern Anschauungen vorauszusetzen ist, indem diese in dem Raume zu allererst sich ordnen, den Raum selbst also dem Sinne nicht mittheilen können. Vielmehr ist ihm der Raum die Form des äußeren Sinnes, in welche dieser die Eindrücke aufnimmt und einordnet, die subjective Bedingung eines jeden äußern Eindrucks, und das Reale, das von außen Gegebene ist alles Besondere, das der Empfindung entspricht, die Materie, der Stoff der Anschauung.

Weiter aber findet er, daß damit noch kein Bewußtsein zu Stande kommt. Denn die Eindrücke enthalten nur Mannigfaltiges, Vieles, das Bewußtsein fordert aber ihre durchgängige Verbindung in einem identischen Selbstbewußtsein, dessen stetes Merkmal das eine „Ich denke" ist.

Diese Verbindung kann nicht geschehen durch die äußeren Dinge, welche nur mannigfaltigen Stoff darbieten, nicht durch den äußeren Sinn, der bloß receptiv, und dessen Form die Form der Mannigfaltigkeit ist, sondern allein durch die spontane Thätigkeit des Verstandes, die nicht erst a posteriori, sondern a priori wirkt, und durch die stete Verbindung des Mannigfaltigen in einem Selbstbewußtsein überhaupt Bewußtsein erst möglich macht. Hier also tritt das Subject in einer ganz neuen Bedeutung auf, als das Thätige, das die Erkenntniß selber bildet, den Stoff beherrscht, und die Anschauungen zusammenfaßt nach der ihm immanenten Regel der Einheit.

Diese abstracte Regel der Einheit bildet aber keine besondere Erkenntniß, und ist von rein subjectiver Geltung. Diejenigen Regeln aber, nach denen das Subject als Spontanes, Thätiges, die Anschauungen in ursprünglicher Synthesis verbindet und die darum von objectiver Bedeutung sind, sind die Kategorieen, die reinen Verstandesbegriffe, als: Einheit — Vielheit, Nothwendigkeit — Möglichkeit, Ursache und Wirkung u. s. w. Diese Kategorieen stammen nicht aus der Erfahrung, sie sind dem Subjecte immanente Gedankenformen, die nur in seiner Thätigkeit zum Vorschein kommen, in der ursprünglichen Synthesis, durch welche die mannigfaltigen Anschauungen in einem Selbstbewußtsein vereinigt werden. Darum können die Kategorieen auch nicht so gebraucht werden, daß ihnen unmittelbar entsprechende metaphysische Objecte gesetzt werden, sondern sie haben nur Beziehung auf Gegenstände möglicher Erfahrung, also Anschauungen, welche durch sie zur ursprünglichen Einheit des Bewußtseins verbunden werden; die Anschauungen aber wieder werden uns blos durch den äußeren Sinn, in der ihm eigenthümlichen räumlichen Form und durch die von außen erregte Empfindung vermittelt.

Sehr bedeutungsvoll für die Kantische Lehre ist, wie nach ihr die reinen Verstandesbegriffe zum Bewußtsein kommen. Faßte Kant das Subject, wie es geschehen muß, rein als ein Thätiges auf, dessen ganzes Wesen sich in der Thätigkeit erfüllt, so könnte ihm das Selbstbewußtsein nichts als das Wissen von dieser Thätigkeit sein, und nur zu Stande kommen durch die auf das Subject selbst gerichtete Reflexion dieser Thätigkeit, jede Modifikation des Bewußtseins aber, soweit sie in der von äußern Eindrücken freien, inneren Thätigkeit ihren Grund hat, könnte ihm nur aus der activen Selbstbestimmung des Subjectes hervorgehen. So aber faßt Kant das Subject nicht auf. Das Subject ist ihm ein doppelseitiges Wesen, und diese zwei Seiten sind die Sinnlichkeit oder Receptivität und der Verstand oder die Thätigkeit. Dieses Zwiefache ist ihm das Subject auch, wenn es seine Thätigkeit auf sich selber richtet, und nur so kann nach seiner Auffassung das Subject seiner selbst und seiner innern Zustände gewahr werden, daß es sich gegen sich selbst, d. h. gegen seine Thätigkeit, zugleich passiv verhält. Als dieses Passive ist es wieder Sinnlichkeit, und zwar der innere Sinn, dessen Form die Zeit ist. In

der innern Anschauung ist es der Verstand, welcher den innern Sinn afficirt und das Mannigfaltige der Anschauung, was mit der sinnlichen Form gegeben ist, zur Einheit nach Zeitverhältnissen, den Kategorieen gemäß, verbindet. Durch diese innere Anschauung wird der Gedanke erst bestimmt, ohne sie ist das Subject sich wohl seiner Thätigkeit bewußt, aber nur insoweit, daß es überhaupt denkt, daß es thätig ist. Zur Erkenntniß von sich bedarf es des innern Sinnes, und der in demselben gegebenen mannigfaltigen Form; weil es sich aber nur mittelst dieses inadäquaten (weil mannigfaltigen) Mediums anschaut, so geht seine Erkenntniß von sich nicht darauf, wie es ist, sondern wie es sich erscheint. Die Bestimmung des innern Sinnes, die Modifikation der Sinnlichkeit, durch welche der reine Verstandesbegriff erst Anschaulichkeit und damit Bestimmtheit erhält, wird sein Schema genannt, und dieses Schema vermittelt seine Anwendung auf die Erscheinungen, denn es hat das gemein mit dem reinen Verstandesbegriff, daß es, obwohl es mannigfaltig ist, doch nur auf der reinen Zeitbestimmung, die ein Mannigfaltiges a priori ist, mithin ebenso, wie der Verstandesbegriff, auf einer Regel a priori beruht, und das mit der Erscheinung, daß es, obwohl in reiner Anschauung begründet, dennoch, wie jede Anschauung, Mannigfaltiges enthält.

Sonach stehen alle Erkenntnisse unter der Herrschaft erstens der Kategorien, nach denen sie nicht a posteriori beurtheilt, sondern a priori in ursprünglicher Synthesis gebildet werden, und zweitens der Formen der Sinnlichkeit, durch welche allein uns Gegenstände, auf die die Kategorieen angewandt werden können, gegeben werden. Das Reale also, was uns in der Empfindung gegeben wird, kommt uns auf keine andere Art zum Bewußtsein, als unter dem formgebenden Einfluß einer doppelten rein subjectiven Bedingung. Wir könnnn mithin auf keine Weise

wissen, wie die Dinge an sich sind, sondern blos, wie sie uns erscheinen.

Das letzte Resultat also ist, daß wir nichts wissen können.

Dieses Resultat beruht auf zwei Sätzen, erstens auf dem, daß die Gegenstände der sinnlichen Anschauung nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen sind, und der ist richtig, und zweitens auf dem, daß wir mit dem Denken zu den den Erscheinungen zum Grunde liegenden Dingen an sich nicht gelangen können, der aber ist nicht richtig. Kant allerdings mußte zu dieser Consequenz kommen, und das liegt darin, daß er das Subject nicht in seiner Einheit, als Thätiges, auffaßt, sondern als ein Doppelwesen, welches insofern, als es ein Anderes recipirt, bloß leidend ist. Die Form des Leidens kann aber das Andere, das Ding an sich, nicht wiedergeben, sondern nur die subjective Affection, die ebensosehr eine Modifikation des Objects durch das Subject wie des Subjects durch das Object ist. Wenn aber die Thätigkeit als das einheitliche, jede Lebensmanifestation des Subjectes durchdringende und erschöpfende, Princip erfaßt, und somit auch in dem unmittelbaren Acte der Empfindung erkannt wird, dann tritt das Subject in unmittelbare Berührung mit dem Dinge an sich, dann ist die Afficirung des Subjets durch das Draußen nicht mehr bloße Receptivität, sondern ein Widerstand gegen seine eigene Thätigkeit, der sich, trotz seiner Verschiedenheit im Besondern, als ein identischer im Allgemeinen erweist, und alsdann ergiebt sich durch den Schluß, den wir früher dargestellt haben, das Ding an sich, das Object, welches Subject ist. Dann ist der Raum nicht mehr eine Form der Receptivität, sondern der Thätigkeit, er ist das Subject selbst, insofern seine Thätigkeit in der Ausdehnung besteht, und die Zeit ist wiederum nichts, als das Subject, insofern es sich zu einem mannigfaltigen Nacheinander entwickelt; und Raum und Zeit haben, als subjective Formen, objective

Geltung, weil auch das Draußen sich als Subject-Object offenbart hat. Vor diesem Principe, das den unmittelbaren Dualismus im Subjecte überwindet, schwinden dann auch die Nebel, welche die Kantischen Kategorieen noch einhüllen. In der Lehre von diesen Kategorieen macht sich leicht ein Widerspruch bemerkbar. Sie sollen die Regeln sein, nach denen die Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung in einem, allezeit identischen, Selbstbewußtsein durch das thätige Subject erfolgt. Aber sie sind selber mannigfaltig. Wo ist die oberste Regel, der sie selber gehorchen, die sie selber in dem einen Selbstbewußtsein vereinigt, was ist das eine Bestimmende, nach dem sich der Verstand dieser Regeln bedient, und welches ihr Verhältniß unter einander feststellt? Dieses Eine konnte Kant nicht finden, weil es durch seine erste Voraussetzung, den unüberwindlichen Dualismus des Subjects, ausgeschlossen wurde. Dieses Eine ist die den Gegensatz überwindende, ihn in sich selbst aufhebende, Thätigkeit des Subjects. Im Lichte dieses Einen ist dann das Subject selbst der lebendige eine Begriff und die verschiedenen Begriffe nur die Manifestation dieses seines einen Lebens, in verschiedenen Beziehungen aufgefaßt, es sind die Kategorieen nicht Gedankenformen, sondern Denkformen, d. h. durchaus nichts anderes, als die subjective Thätigkeit selbst, welche den Gegensatz aus dem Subjecte hervorbringt, und in ihm wieder zum Schlusse bringt.

Die historische Entwickelung aber, welche alle Nüancen in reicher und lebensvoller Mannigfaltigkeit ins Dasein ruft, hat von dem durch Kant betretenen Wege zunächst eine andere Richtung eingeschlagen. Die Kantische Lehre enthält einen schwach verhüllten Widerspruch des Anfangs mit dem Ende, des Grundes der Erkenntniß mit der Erkenntniß selbst. Es ist folgendes klar: wenn wir nichts kennen, als Erscheinungen, wenn auch die Kategorieen keinen andern Gebrauch haben, als

uns Erscheinungen zu vermitteln, wie kommen wir dann überhaupt dazu, ein Ding an sich zu setzen, mit welchem Organe, nach welchem Denkgesetze sollen wir es, nicht zwar erkennen, aber auch nur setzen? Und, wenn nun überdies Kant das Ding an sich nicht nur setzt, sondern ihm auch Einwirkung auf das empfindende Subject zuschreibt, so kann er dies doch sicherlich nur nach der Kategorie von Ursache und Wirkung denken, die Kategorie aber hat ja nur Anwendung auf Erscheinungen, nicht aber auf Dinge an sich. Dieser Widerspruch wird verhängnißvoll. Fichte ist es, der die Consequenz zieht, das Ding an sich leugnet, nur das thätige Ich, welches im Nicht-Ich blos sein eigenes Product hat, anerkennt und mit unbeugsamem Scharfsinn und staunenswerther Charakterfestigkeit den radikalen Idealismus ausbildet, der die Welt mehr in Erstaunen setzte, als von ihr begriffen wurde. Dieser Idealismus beruht, wie wir an früherer Stelle angedeutet haben, auf der irrthümlichen Identificirung des idealen mit dem realen Grunde, und er hat nichts Geringeres zur Folge, als die vollständige Aufhebung des Begriffs des Wissens. Denn dieses Selbstbewußtsein, welches nichts enthält, als das Ich, nichts als die eine bewußte Thätigkeit des Ich, außer der nichts weiter ist, hat kein reales Object. Dieses wissende absolute Ich, welches nur von sich, und von Dingen nur als von seinen Produkten, weiß, ist zugleich das absolut seiende.

Das Denken fällt unmittelbar mit dem Sein in Eins zusammen, und das Wissen, welches grade in dem unmittelbaren Gegensatze von Subject und Object, Sein und Denken und in der Vermittlung beider zur Einheit sein Wesen hat, hat in Fichte's Idealismus keine Stelle. Darum ist es auch dem eigentlichen Genius seiner Lehre nicht entsprechend, wenn er sie Wissenschaftslehre, wenn er das absolute unmittelbar bewußte Sein Wissen nennt. Fichte vollbringt Kant gegenüber die-

ſelbe hiſtoriſche Miſſion, wie Spinoza in Rückſicht auf Carteſius, er zieht die vollſtändigen Conſequenzen aus den Principien ſeines Vorgängers und ſtellt ihre Unzulänglichkeit durch das Befremdende ſeiner eigenen Reſultate ans Licht. Damit iſt dem forſchenden Sinn die Aufgabe von Neuem geſtellt, und von Neuem beginnt er die Arbeit ihrer Löſung, aber aufgeklärt und gefördert durch die gewaltigen Arbeiten ſolcher Männer wie Carteſius und Spinoza, Kant und Fichte, deren ganzer Lebensinhalt das Streben nach der Wahrheit und deren Irrthum heilſamer, förderlicher, und großartiger war, als alle die vorſichtige und behagliche Weisheit, welche ſich ſelbſt und verſchiedenen anderen ſchätzenswerthen Dingen nach allen Seiten hin Rechnung trägt. Es iſt keine Gefahr, daß eine einſeitige philoſophiſche Lehre, und wäre ſie noch ſo ſcharfſinnig, noch ſo blendend, jemals auf die Dauer den menſchlichen Geiſt in Feſſeln ſchlage. Die Wahrheit ruht feſter auf ihrem ewigen, realen Grunde, der die eine konkrete That, die lebendige Geſchichte, der unverſiegliche Quell iſt, dem immer neue und friſche Impulſe im Menſchenleben entſpringen. Darin liegt die unvergängliche Bürgſchaft des Fortſchrittes, und das untrügliche Regulativ aller Verwirrungen des Denkens, ein Irrthum aber wird, je feſter und conſequenter er ausgebildet worden, ein um ſo wirkſamerer Sporn erneuter Thätigkeit.

So geſchieht es denn auch, daß dem ſtarren Idealismus Fichte's alsbald wieder ein unruhiges Suchen nach einer neuen Grundlage des Wiſſens folgt. Ja ſo unruhig und ſo verlangend iſt dieſes Suchen, daß es zu Mitteln greift, deren Anwendung man in der Philoſophie am wenigſten erwartet hätte.

Die Philoſophie Schellings wird in der Regel als Identitätsphiloſophie bezeichnet, als diejenige, welche ein Weltprincip, das Abſolute, aufſtellt, welches als höhere Einheit, den Unterſchied von Subject und Object, von Geiſt und Natur, in ſich

aufgehoben enthält, und beide gleichmäßig erklärt und begründet. Daraus entſpringt der Irrthum, als ob damit eine ganz neue Idee ins Leben gerufen worden. Indeſſen ſchon die ſpinoziſtiſche Subſtanz iſt ein ſolches einheitliches Weltprincip, welches alles iſt, was iſt, und Ausdehnung und Denken als ſeine Attribute in ſich vereinigt. Ja alle Philoſophie von Carteſius ab iſt Identitätsphiloſophie, denn was ſie ſucht, iſt immer daſſelbe: die Auflöſung des Gegenſatzes, den Carteſius ins Leben gerufen, die Gleichung von Subject und Object, von Geiſt und Natur. Aber freilich iſt ſeit Spinoza der Gegenſatz ſelbſt in ſeinen Gliedern ein ganz veränderter geworden. Seitdem iſt das Subject durch Kant und Fichte in ſeiner Einheit und Innerlichkeit, in ſeinem Weſen, als thätiges, ſein Geſetz in ſich ſelbſt enthaltendes, als Princip erkannt worden, und die Natur hat ſich mit Hilfe der realen Wiſſenſchaften zu einem Reichthum der Erſcheinungen und Geſetze entfaltet, welchen die Ausdehnung nicht mehr erklären kann. So hat durch die Spaltung der Wiſſenſchaft in Idealismus und Realismus zunächſt der Gegenſatz ſich ſelber vertieft, und die Kluft von Subject und Object ſich noch erweitert. Nun zeigt ſich die ſpinoziſtiſche Einheit, die ein bloß formaler, ein logiſcher Einheitspunkt war, in demſelben Maße ungenügend, als es ſeine Auffaſſung von Geiſt und Natur iſt.

Das Abſolute, das Schelling will, iſt nicht mehr ein bloß logiſcher Einheitspunkt, ſondern ein lebendiges Princip, das in den mannigfaltigen konkreten Bildungen der Natur und des Geiſteslebens als das Allgegenwärtige wiedererkannt, das als ein in der Natur und der Geſchichte ſich lebendig Entwickelndes erfaßt wird. Damit iſt der Philoſophie ihr altes Problem in neuer und tieferer Weiſe aufgeſtellt werden. Aber ein Anderes iſt die Aufſtellung des Problems, ein Anderes die wiſſenſchaftliche Löſung. Kant ſuchte dieſe Löſung, wo ſie

ſicher allein zu finden iſt, in der Erforſchung des Bewußtſeins, denn das Bewußtſein iſt das Unmittelbare und das Sein kann ihm nur durch ſich ſelbſt vermittelt werden. Allein ſeine unſterbliche Arbeit führte nicht zur Löſung des Problems, ſondern bereitete ſie nur vor, ſie führte zunächſt zu einem neuen vertieften, obgleich ſchrofferen, Dualismus, und trug den reichen Gewinn ein, daß das Subject in ſeiner Weſenheit erfaßt wurde. So ſchien es, als ob auf dieſem Wege die Löſung nicht zu finden ſei.

Schelling verſucht es daher auf einem andern, und, in wiſſenſchaftlichem Unvermögen, greift er zu einem verzweiflungsvollem Mitel, zu der unmittelbaren intellectuellen Anſchauung, welche ein beſonderes Organ des Philoſophen iſt, die ihre Nothwendigkeit nicht in der allgemeinen Natur des Denkens, ſondern in der perſönlichen Ueberzeugung des philoſophirenden Subjectes hat. Dieſe aber iſt keine Gewähr der Wahrheit, dieſe Anſchauung iſt nicht Wiſſenſchaft, ſondern Glauben. Der Glaube hat einen hohen Werth für den Einzelnen, welcher glaubt, ja er iſt am Ende das, was allem Wiſſen vorhergeht und ſeine lebendige Quelle bildet, aber ein Prophetenthum, das den eigenen Glauben ohne andere Gewähr der Welt als Wahrheit anbietet, iſt nur eine unberechtigte Zumuthung.

Hegel — in ähnlicher Stellung zu Schelling, wie Spinoza zu Carteſius, wie Fichte zu Kant — ſetzt ſich das Ziel, den Gedanken Schellings zur wiſſenſchaftlichen Vollendung zu bringen. Er übernimmt das Problem ganz ſo, wie Schelling es aufgeſtellt hatte, und er geht gleichfalls von der Ueberzeugung aus, daß es nur durch eine von allen früheren durchaus verſchiedene Methode des Denkens gelöſt werden könne. Indem er aber einſieht, daß die unmittelbare Anſchauung ohne wiſſenſchaftlichen Werth iſt, ſo geht er auf nichts Geringeres aus, als eine neue Logik. Das Abſolute ſoll erkannt werden,

ſo muß alſo dem menſchlichen Geiſte das Vermögen dazu beiwohnen, und, wenn das Abſolute wirklich erkannt, d. h. mit Nothwendigkeit gewußt werden ſoll, ſo darf dies Vermögen nicht ein bloß individuelles, unberechenbares, ſondern es muß ein allgemeines, logiſches, nach nothwendigen Regeln wirkendes ſein. Die Entdeckung und Darlegung dieſes Vermögens, des ſpeculativen Denkens, iſt das Neue, womit die Hegelſche Philoſophie auftritt. Der Grundgedanke des Syſtems iſt folgender:

Alles was iſt, iſt Vernunft. Die Vernunft aber iſt nicht ein Einfaches und Feſtes, ſondern ein in ſich Vermitteltes und beſtändig ſich in ſich Vermittelndes. Die Regel dieſer ſteten Selbſtentwickelung iſt der dialektiſche Prozeß, d. i. die Bewegung, in welcher die Vernunft in ſtufenweiſer Entfaltung die ihr ſelbſt immanenten Gegenſätze hervortreibt, und zu höhern Einheiten zuſammenſchließt.

Die Vernunft iſt zunächſt aufzufaſſen als reines Denken, und, als der Inbegriff der reinen Kategorieen, die ſie durch den dialektiſchen Prozeß in ſich ſelbſt entwickelt, iſt ſie die Idee, der abſolute Begriff, die ſich ſelbſt wiſſende und wollende Vernunft. Die Idee entläßt ſich, dem dialektiſchen Prozeſſe folgend, in der Natur aus ſich ſelbſt, zu ihrem Andersſein, zu der Mannigfaltigkeit der in Raum und Zeit zerſtreuten Erſcheinungen, und im Geiſte kehrt ſie aus dieſem Andersſein zu ſich ſelbſt zurück, ſie iſt wieder bei ſich, und nun abſolutes Selbſtbewußtſein, indem ſie im Geiſte ihre ganze vorangegangene Selbſtentwickelung als aufgehobene, d. h. zugleich aufbewahrte Momente enthält. Darum nun iſt der Geiſt fähig, das Abſolute zu erkennen, weil er es ſolchergeſtalt in ſich hat, und die Methode, wodurch er es erkennt, iſt wiederum der dialektiſche Prozeß, die ſubjective Dialektik, d. h. die Bewegung, nach der der Inhalt des Geiſtes nach dem ihm

immanenten Gesetze mit Nothwendigkeit sich selbst entwickelt. Die Anstrengung des Geistes ist bloß, sich auf sich selbst zurückzuziehen, um alles Fremde und Zufällige abzuhalten, um seine eigene dialektische Entfaltung, die nun mit Nothwendigkeit die Kategorieen entwickelt, zu betrachten. Das Resultat ist die Logik, die sich nicht bloß als das Subjective, das Denkgesetz, sondern als das Weltgesetz erweist.

Es erhellt sogleich, daß dieses Philosophiren in einer Beziehung durchaus mit dem vorkantischen Idealismus zusammentrifft. Denn es ist auch hier das abstracte, lediglich auf sich bezogene, Denken, welches unmittelbar Objectives, Reales erkennen will. Indessen das Denken für sich stellt, wie wir gezeigt haben, nichts dar als die subjective Thätigkeit, und nur durch das Medium der Sinnlichkeit ist zur Realität zu gelangen, nur so, daß das Denken sich nothwendig auf eine Vorstellung bezieht, und in der Vorstellung nur die Reproduktion der unmittelbaren Anschauung erkennt, womit dann zugleich auch jeder Anspruch auf eine originale Produktion des Objects durch das reine Denken von selbst wegfällt.

Sodann aber ist auch der dialektische Prozeß keine Wahrheit. Wir sehen hier ganz ab von den vielen Willkürlichkeiten der Hegelschen Dialektik, von der durchgängigen Verwechselung des reinen Gegensatzes mit bloßen Unterschieden, und heben nur mit Bezug auf frühere Auseinandersetzungen das eine Princip hervor, durch welches, wie wir meinen, die ganze Täuschung des dialektischen Prozesses erkannt werden kann. Die Hegelsche Logik geht davon aus, daß das reine Denken den Begriff, als den Anfang einer Entwickelungsreihe, in sich vorfinde. Dem ist aber nicht so. Der Begriff ist nicht der Anfang, sondern der Schluß. Der Anfang ist der im Acte der Empfindung am Subjecte hervortretende Gegensatz. Die Vorstellung ist die freie Reproduktion dieses Gegensatzes ohne

äußerliche Bestimmung, der Begriff ist die Aufhebung dieses Gegensatzes im Subjecte und seiner Thätigkeit. Ohne Empfindung keine Vorstellung, ohne Vorstellung kein Begriff. Das reine Sein, der Anfang der Hegelschen Logik, ist kein Anfang, sondern es ist erst vermittelt durch die Empfindung und die Vorstellung, es ist das Subject in seiner auf Anderes gerichteten Thätigkeit im Allgemeinen. Und, wenn man es so faßt, so ist es auch von bestimmtem Inhalte, und es kann Niemanden in den Sinn kommen, es mit dem Nichts identisch zu setzen, worauf bekanntlich der Fortschritt der Hegelschen Logik, die Dialektik des reinen Seins, beruht. Der Begriff ist also unmittelbar nichts anderes, als das Subject. Er wird objectiv, weil das Subject sich selbst objectivirt, dies geschieht aber wieder nicht unmittelbar, sondern durch einen Schluß, dessen Mittelglied die Empfindung ist. Indem dieser Schluß verkannt wird, entsteht der Schein, als ob der Begriff unmittelbar objectiv wäre. Der objective Begriff ferner ist ebenso, wie das Subject, dessen Ausdruck er ist, ein aufgehobener, oder vielmehr ein fortdauernd sich erzeugender und in sich selbst wieder zusammenfassender Gegensatz, und hieraus entspringt der Schein der dialektischen Bewegung. Zwar diese Bewegung ist wirklich, aber ihre Momente sind nicht Begriffe, sondern allemal das Substantielle, die Einheit, und das Entwickelte, die Mannigfaltigkeit, welchen im Subject das Thätige und der Eindruck, das Vorstellende und das Vorgestellte entsprechen; es sind die Momente, welche nicht jeder für sich, sondern erst beide zusammen den Begriff ausmachen. Die Ursache ist für sich kein Begriff, sie ist für sich allein garnicht zu denken, sondern erst in Verbindung mit der Wirkung, und ebenso ist die Substanz unzertrennlich von dem Accidenz, die Nothwendigkeit von der Möglichkeit, die Einheit von der Vielheit, das Allgemeine vom Besonderen, die Realität von

der Negation. Wenn man aber diese Momente trennt, und jedes an sich als Begriff auffaßt, so entsteht der Schein der dialektischen Bewegung des Begriffes, und dies ist allein der Grund, aus welchem die Hegelsche Logik hervorgehen und für wahr gehalten werden konnte.

Die speculative Philosophie macht das, was bis dahin mit vollem Rechte für die Quelle alles Irrthums angesehen worden, das dialektische Uebergehen der Begriffe ineinander, zur Regel der Wahrheit, und so erreicht in ihr das idealistische Denken, das den mütterlichen Boden des Gegebenen verläßt, und mit ikarischen Flügeln der Sonne zueilt, einen Culminationspunkt, der nicht mehr überschritten werden kann, und Kants Warnung vor dem Uebersliegen der der Vernunft gesetzten Grenzen tritt wieder in ihr volles Recht, und das Denken wendet sich zur Sinnlichkeit zurück.

Aber einen Grundsatz hat die Hegelsche Philosophie aufgestellt, der nicht wieder verlassen werden kann, den Grundsatz, daß die subjective Bewegung des Denkens die objective Regel alles Seins enthält, wenn er auch auf anderer Basis begründet und anders durchgeführt werden muß.

Inzwischen ist gegen diese äußersten Consequenzen des idealistischen Denkens eine einseitige Reaction hervorgetreten, einmal in dem schroffen Materialismus, der im Grunde das Bewußtsein, aus dem er selber hervorgegangen ist, negirt, und dann in einer Richtung, welche uns in dem Gebiete der Wissenschaft hinter Cartesius auf die scholastische Philosophie, in dem der Religion hinter die Reformation auf den Autoritätsglauben zurückwerfen will.

Diese beiden Richtungen, der Materialismus einerseits, und die katholisirende Theologie andererseits scheinen die äußersten Gegensätze zu sein, und doch sind sie von der größten inneren Verwandtschaft. Es ist bei beiden ein starres Aeußere, ein

Gegebenes, das als alleiniger Wahrheitsquell dem Bewußtsein aufgezwungen wird, ohne jede innere Vermittlung, es ist bei beiden die gleiche Verachtung der Autonomie des Menschengeistes, der freien That, des ästhetischen und sittlichen Gefühls, das doch dem ungetrübten Sinne als unbedingte Norm gilt, bei beiden die gleiche Herabsetzung der Geschichte, der einheitlichen stetig fortschreitenden Entwicklung eines bewußten schöpferischen Lebensgrundes, in welcher nichts bei Seite geschoben, nichts verachtet, nichts verurtheilt werden darf nach einem einseitigen Maßstabe, sondern alles begriffen werden muß in seiner Beziehung zu der großen Harmonie des Seins. Das ist die unsägliche Schwäche dieser beiden Richtungen, daß sie, statt Wurzel zu schlagen in dem natürlichen Bewußtsein, in dem Vollgefühl der Menschenbrust — wie es nicht etwa seit heut oder gestern sich manifestirt, sondern wie es in seinen Grundzügen immer gewesen ist — daß sie, statt dies zu thun, ohne alle Rechtfertigung sich der Innerlichkeit, welche allein eine Gewähr der Wahrheit sein kann, höhnend gegenüberstellen; daß sie an Stelle der lebendigen That eine todte Formel setzen, an Stelle der freien unausgesetzt fortschreitenden Entwickelung einen fertigen Zustand von trauriger Vollkommenheit, an Stelle der reichen Offenbarung des Lebens und der Geschichte, die zum Verständniß und zur Würdigung aller Erscheinungen hinleitet, ein dürftiges, äußerliches Princip, nach dem die Dinge nicht begriffen, nein! von den einen verspottet, von den andern verdammt werden.

Beide Richtungen beruhen in ihrem letzten Grunde auch auf demselben Irrthume. Sie verkennen beide, daß das Gesetz der Freiheit, der Subjectivität, das Weltgesetz, und daß keine Ueberzeugung möglich ist, es sei als Glauben oder als Wissen, ohne die eigene Thätigkeit des erkennenden Subjectes. Es ist nichts, als Bewegung, als That, und so kann auch

nichts erkannt werden, als allein durch Bewegung, durch That, durch die freie Reproduction, die in sich selbst zugleich das Andere erfaßt. Die Geltung dieses Grundsatzes schließt die Annahme der Entstehung von Gedanken oder Vorstellungen durch bloß äußere Einwirkung, zu welcher das Subject sich lediglich passiv verhält, vollständig aus, und es zeigt sich, daß, wie der Materialismus auf einer falschen Theorie des Wissens, so die katholisirende Theologie auf einer gleichmäßig falschen Theorie des Glaubens beruht.

Die Aufgabe der Philosophie aber ist, nicht nur den Begriff des Wissens, sondern auch den des Glaubens in ihrer ursprünglichen protestantischen Geltung, die noch heute unser Leitstern ist und sein muß, nicht allein wieder herzustellen, sondern durch unablässige, immer tiefer des Wesens der Sache sich bemächtigende Arbeit zu befestigen. Ihr Ziel ist es, den Glauben nicht als etwas Fremdartiges, Willkührliches, von sich auszuschließen, sondern zu begreifen.

Wie sie das Wesen der Erkenntniß nur versteht, indem sie Empfindung, Vorstellung und Begriff als ihre unzertrennlichen, einer und derselben Thätigkeit entquellenden Momente auffaßt, so muß sie Gefühl, Glauben und Wissen als durchaus zusammengehörige Stufen der Ueberzeugung begreifen und darthun. Nicht so, daß das Wissen Gefühl und Glauben als überwundene Standpunkte hinter sich läßt, sondern so, daß das Wissen sich nur als das sich selbst klare Gefühl erweist, und als der zum Verständniß seiner selbst gekommene Glauben.

Dieser, in der harmonischen Menschennatur gegründete, selbstgewisse Glauben wird sich freilich nicht irgend einem Aeußern, irgend einer Formel, ohne Weiteres unterwerfen, er wird allemal prüfen und das Beste behalten. Das Beste aber wird ihm nicht das sein, wobei er sich am Besten zu stehen meint, es sei diesseits oder jenseits, sondern dasjenige, dem

er nach seiner eigenen innern Nothwendigkeit Recht geben muß, dem sein Gewissen zustimmt. Dieser Glauben wird sich auch nicht weismachen lassen, daß Vernunft und Glauben, Religion und Philosophie ganz verschiedenen Sphären angehörten, oder jemals in Widerspruch stehen könnten.

Nichts unheilvolleres als diese Trennung. Sie erfüllt auf der einen Seite die Religion mit Aberglauben, indem die reinigende und befreiende Kraft der Wissenschaft fern gehalten wird, und sie entleert auf der andern die Wissenschaft alles tieferen Gehaltes. Wenn man die Ausschließlichkeit betrachtet, mit der gemeinhin Wissen und Glauben sich gegen einander verhalten, den einseitigen Hochmuth des Wissens, welches den Standpunkt des Glaubens als einen völlig unberechtigten und nicht zu beachtenden ansieht, und die nicht minder hochmüthige Demuth des Glaubens, der auf das Denken verzichtet, und sich mit gefalteten Händen auf sich selbst beschränkt, so kann man in solchem Treiben nur einen völligen Mangel an Verständniß der einheitlichen Menschennatur erblicken. Und doch sollte von solcher Einseitigkeit schon eine einfache Beobachtung ablenken, die Beobachtung, daß allem Wissen ein intuitives Fürwahrhalten, ein sicheres Voraussetzen, welches dem forschenden Sinne wie ein Leuchtfeuer vorschwebt, voranzugehen pflegt, und daß andererseits der Glaubensinhalt den Entwickelungsstufen des Denkens genau entsprechende Phasen durchmacht. Völlig beseitigt aber kann diese Einseitigkeit nicht anders werden, als durch die eingehendste und sorgsamste Forschung, eine Forschung, welcher auch die geringste Erscheinung des menschlichen Erkenntnißstrebens, welcher selbst der Köhlerglauben so wenig gleichgiltig ist, als der Naturforscher auf den Gedanken kommen kann, auch das kleinste Moos, auch eine nur unter dem Mikroskop erkennbare Milbe der Beachtung nicht werth zu halten.

Während in der Naturwissenschaft der Geist solcher sachlichen Forschung längst sich Bahn gebrochen hat, wird die innere Welt des Menschen meist mit andern Augen betrachtet, hier hält sich häufig eine absprechende Doctrin für berechtigt, über untergeordnetere Stufen der Erkenntnißthätigkeit mit einem überlegenen Lächeln hinwegzugehen, und es herrscht durchgängig vielmehr die Neigung, alles, was der vermeintlich erkannten Wahrheit nicht entspricht, zu verurtheilen und nichtig zu finden, als auch rücksichtlich seiner das Recht und die Wahrheit der Realität anzuerkennen, und nach dem allgemeinen Grund und Quell, aus welchem auch sein Dasein entsprungen, zu forschen. Zumal der materialistischen Philosophie, der nach ihrem Standpunkte vielmehr obläge, alle Erscheinungen gleichmäßig als Naturerscheinungen aufzufassen und zu erklären, oder doch wenigstens das Streben dahin zu richten, steht es nicht wohl an, wenn sie statt dessen nichts zu thun weiß, als die unwissenschaftlichen Einbildungen des befangenen Bewußtseins zu verspotten. Ueber solche Velleitäten muß die Wissenschaft sich erheben und durch parteilose Beachtung und sorgsame Erforschung auch des Kleinsten sich zu dem Großen und Einen erheben, zur Erkenntniß der Einheit der Menschennatur, der Einheit des Wissens und Glaubens, der Einheit alles Seins.

Wir leben in der Zuversicht, daß die geschichtliche Entwickelung sich in dieser Richtung mit unaufhaltsamem Fortschreiten bewegt. Mögen denn auch die Dunkelmänner unseres Zeitalters das kostbarste Gut des Menschen, seine selbstgewisse Innerlichkeit, in den Staub treten, mögen sie den Menschen in Vernunft und Glauben zerreißen, und die menschliche Gesellschaft in Gläubige und Ungläubige, alles nach dem großen Grundsatze: Divide et impera! — Die Erkenntniß der Einheit wird kommen, und mit ihr die Freiheit, mag denn auch noch

so laut und zudringlich die Umkehr der Wissenschaft verlangt werden, d. h. die Umkehr zur scholastischen Philosophie — das ist ein ohnmächtiges Wünschen, die Wissenschaft kehrt nicht um; mögen immerhin diese unerquicklichen Gestalten eine Spanne Zeit ihr dämmerungssüchtiges Wesen treiben — sie sind doch nur die Vorboten des Tages!

Inhalt.

Seite

Einleitung 1
Kraft und Stoff 6
Die Ewigkeit und der Kreislauf des Stoffes 27
Die Unendlichkeit des Stoffes 53
Das Bewußtsein 58
Der freie Wille 81
Naturgesetz und Denkgesetz 90
Schluß 98

Buchdruckerei von Gustav Lange in Berlin.

146 Sch2
Schellwien,
Kritik des materialismus.

BRITTLE DO NOT
PHOTOCOPY

COLUMBIA UNIVERSITY
0032143982